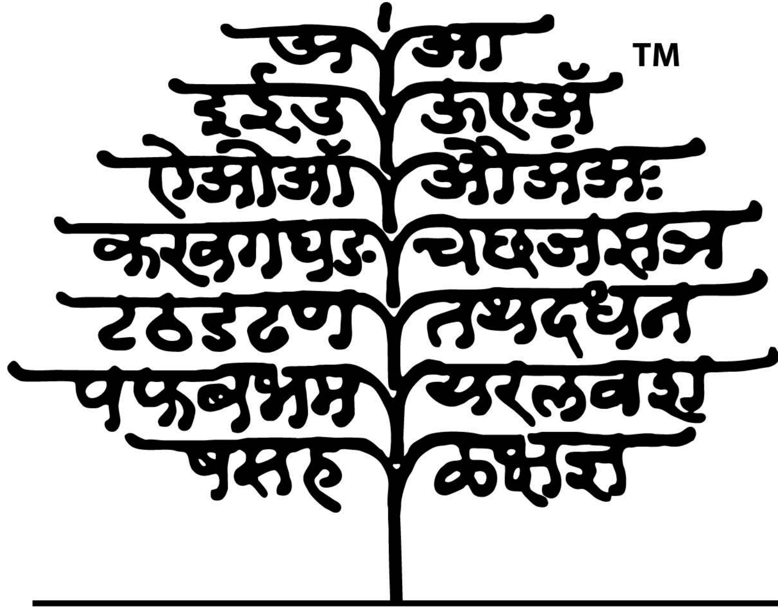
नवभारत

दिवाळी १९९१

र्ष ४५ । अंक २-३ । नोव्हेंबर-डिसेंबर १९९१ (आश्विन-कार्तिक-मार्गशीर्ष, शके १९१३)

अनुक्रमणिका





मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४५ । अंक २, ३ । नोव्हेंबर-डिसेंबर १९९१
आश्विन-कार्तिक-मार्गशीर्ष, शके १९१३.
किमत १५ रुपये. वार्षिक वर्गणी ६० रुपये.
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ५००/– संस्था : रु. ७५०/–

या अंकातील लेखांत व्यक्त झालेल्या मतांशी संपादक सहमत असतीलच, असे नाही.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, ‘नवभारत’ मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, ‘नवभारत’ मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकासाठी ‘स्थायी निधी’ निर्माण केला आणि अनुदानही दिले आहे.





अनुक्रमणिका

नवभारत

दिवाळी विशेषांक १९९१

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **रा. भा. पाटणकर :** मुंबई विद्यापीठात इंग्रजी विभागाचे पूर्वीचे प्रमुख; २ शाकुंतल, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–५१. ■ **मिलिंद स. मालशे :** मानव्यविद्या व सामाजिक विज्ञान विभाग, प्राध्यापक; मानव्यविद्या व सामाजिक विज्ञान विभाग, आय. आय. टी., पवई, मुंबई–४०० ०७६. ■ **कि. मे. रेगे, श्री. व. सराफ :** C–Dac ह्या भारत सरकारने स्थापन केलेल्या यंत्रणेतील संगणक–वैज्ञानिक; पुणे विद्यापीठ परिसर, पुणे–४११ ००७. ■ **मुरलीधर पवार :** ‘ समाज प्रबोधन पत्रिका ’, ‘ लोकवाङ्मय ’ इत्यादी नियत-कालिकांतून वैचारिक स्वरूपाचे लेखन; निवास : १३ बी, नंदकुमार को-ऑप. सोसायटी, नंदा पातकर रोड, विलेपार्ले (पूर्व), मुंबई–५७.





अनुक्रमणिका

संपादकीय

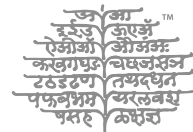
हा 'दिवाळी अंक' खूपच उशिरा वाचकांच्या हाती येत आहे. 'नवभारत' आर्थिक अडचणीत सापडले आहे ही सूचना वाचकांना अगोदरच देण्यात आली आहे. त्याच्या अंकांच्या प्रकाशनातील अनियमितपणा हा ह्या परिस्थितीचाच परिणाम आहे. तिच्यातून मार्ग काढता यावा म्हणून वैचारिक साहित्याविषयी आस्था असलेल्या मराठीप्रेमी व्यक्तींनी 'नवभारता'ला आर्थिक साहाय्य करावे असे महाराष्ट्रातील अनेक श्रेष्ठ विचारवंतांनी, प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या वतीने केलेले आवाहन पुढे छापले आहे. ह्या आवाहनाला अन्यत्रही प्रसिद्धी देण्यात येईल. त्याला योग्य तो (आणि अपेक्षित) प्रतिसाद मिळेल ह्याविषयी आम्हाला शंका नाही. 'नवभारता'च्या व्यवस्थापनात सुधारणा करावी लागेल ह्याचीही जाणीव आम्हाला आहे. आवश्यक ते सर्व उपाय योजून 'नवभारता'ला स्थैर्य देण्याचा आमचा प्रयत्न आहे. तो सफल होईपर्यंत चालू राहील.

'नवभारता'मागची प्रेरणा काय होती ह्याची आजच्या पिढीतील वाचकांना काहीशी स्पष्ट कल्पना यावी ह्या उद्देशाने 'नवभारता'च्या पहिल्या वर्षातील काही लेखांचे पुनर्मुद्रण ह्या अंकात केले आहे. प्रारंभीच्या काळी 'नवभारता'त लिहिणाऱ्या लेखकांची नुसती नामावळी घेतली तरी मनावर दडपण आल्यासारखे वाटते : शंकरराव देव, शं. द. जावडेकर, सेनापती बापट, के. ल. दप्तरी, दत्तो वामन पोतदार, श्री. व्यं. पुणतांबेकर, वा. वि. मिराशी, ध. रा. गाडगीळ, 'राजकवि' यशवंत, ह. कृ. मोहनी, दि. के. बेडेकर, लक्ष्मणशास्त्री जोशी, दादा धर्माधिकारी, त्र्यं. शं. शेजवलकर, काका कालेलकर, धोंडो केशव कर्वे, दि. धों. कर्वे, इत्यादी सर्व, निदान बहुतेक तोलामोलाचे 'विचारवंत' नवभारताभोवती गोळा झाले होते. ('विचारवंत' हा शब्द नंतरचा आहे) आज एवढ्या बौद्धिक कर्तृत्वाची आणि आस्थेने मराठीत लिहिणारी माणसे फारशी दिसत नाहीत असे म्हणावेसे वाटते.

पहिल्या अंकाच्या प्रारंभी 'संचालकांचे मनोगत' व्यक्त करताना शंकरराव देव म्हणतात, "मला अशी आशा आहे की 'नवभारत' जेथे जेथे जाईल तेथे तेथे सात्त्विक सुखाची व शांतीची दिवाळी उजाडेल. 'बहुजन हिताय बहुजन सुखाय' अशा जीवनात जे सत्य, शिव व सुंदर आहे, त्याला प्रकाशित व प्रकट करून, त्याचा साक्षात्कार करून घेण्याला महाराष्ट्रातील स्त्री-पुरुषांना मदत करणे हे 'नवभारता'चे कार्य आहे. या महान व मंगल कार्यात 'नवभारता'ला अनुभवी विद्वानांनी आपले साहाय्य व सहकार्य द्यावे अशी मी या कार्याला आरंभ करीत असताना त्यांना श्रद्धाविनयपूर्वक विनंती करतो."

इतकी उत्कट श्रद्धा इतक्या सरळपणे व्यक्त करण्याची ताकद आज फारच थोड्यांत असेल. स्वतःचे जीवन, त्याचा सर्व अपुरेपणा जमेस धरूनही, ह्या श्रद्धेने घडविले आहे असा आत्मप्रत्यय असल्याशिवाय अशा मोकळेपणे ती व्यक्त करता येणार नाही. तिचा थोडा स्पर्श जरी आपल्याला झाला तरी आपले जीवन अधिक निरोगी होईल.

'नवभारता'साठी पूर्ण वेळ देणारा संपादक असणे, त्याच्यासाठी आवश्यक त्या कार्यालयाची व्यवस्था असणे, त्याने प्रत्येक अंकाची योजना करून, त्या त्या विषयासाठी अधिकारी विद्वानांशी संपर्क साधून त्यांच्याकडून लेख मागविणे, लेखकांना पुरेशी सवड देणे व मानधन देणे ही आदर्श स्थिती झाली. अशी स्थिती प्रत्यक्षात उतरवू म्हटले तर जो खर्च येईल तो आज असह्य ठरेल. तेव्हा तडजोड म्हणून, सवडीच्या वेळात संपादनाचे इ. कामे करणाऱ्या, किंवा अधिक नेमकेपणे बोलायचे तर मुद्दाम सवड काढून ही कामे करणाऱ्या मंडळींचा आधार 'नवभारता'ला अनेक वर्षे घेत राहावा लागेल. आदर्श स्थितीसाठी जो आर्थिक सढळपणा आवश्यक आहे त्याच्याशी तुलना करता 'नवभारता'चा दुबळेपणा केविलवाणा वाटावा असा आहे.





अनुक्रमणिका

ही खरी अडचण आहे. पण ही मुख्य अडचण नाही. गेल्या काही वर्षांतील 'नवभारता'चे स्वरूप लक्षात घेतले तर त्याच्यात जाणवणारी एक– अनेकांतील एक– उणीव अशी की, मराठीत व इंग्रजीत प्रसिद्ध होणाऱ्या महत्त्वाच्या पुस्तकांची दखल 'नवभारता'त व्यवस्थितपणे घेतली जात नाही. अशा पुस्तकांचे चिकित्सक परीक्षण करून बौद्धिक चर्चेला चालना आणि दिशा देत राहणे हे 'नवभारता'सारख्या नियतकालिकाचे एक महत्त्वाचे काम आहे. व्यवस्थापनाचा अपुरेपणा, म्हणजे योग्य ते परीक्षक निवडून त्यांच्याकडे पुस्तके पाठविणे, स्मरणपत्रे लिहिणे इत्यादींतील अपुरेपणा हे ह्याचे एक कारण आहे. पण दुसरे, अधिक महत्त्वाचे कारण असे, की वेगवेगळ्या बौद्धिक विषयांवरील पुस्तकांचे त्या विषयाचे तज्ज्ञ म्हणून परीक्षण करू शकतील अशा विद्वानांची खूप नावे डोळ्यांपुढे येत नाहीत. काही थोडक्याच व्यक्ती डोळ्यांपुढे येतात आणि त्यांनी इतरत्र परीक्षण लिहायचे मान्य केले असेल तर जुजबी परीक्षण तरी प्रसिद्ध करावे किंवा पुस्तकाचे परीक्षण करूच नये एवढाच पर्याय उरतो.

महाराष्ट्रात आज सात विद्यापीठे आहेत. त्यांच्यात सामाजिक शास्त्रे आणि मानव्यविद्या ह्यांचे अत्युच्च पातळीपर्यंत अध्ययन-अध्यापन होत असते. ग्रामीण विभागांतील महाविद्यालयांतून हे विषय मराठी माध्यमातून शिकविणारे असंख्य प्राध्यापक आहेत. हे प्राध्यापक आणि त्यांनी शिकवून तयार केलेले विद्यार्थी हे 'नवभारता'चे संभाव्य वाचक-लेखक आहेत. वेगवेगळ्या विषयांवर मराठीतून लिहिण्यासाठी, बौद्धिक चर्चेत भाग घेण्यासाठी ह्यांच्यातून पुरेसे लोक आस्थेने, उमेदीने पुढे का येत नाहीत ? महाविद्यालयांवर आणि विद्यापीठांतील विभागांवर जो प्रचंड पैसा खर्च होतो त्याचे, मराठी बौद्धिक जीवन संपन्न करण्याच्या दृष्टीने, काय फलित आहे ?

'नवभारता'तील लेखांची भाषा सर्वसाधारणपणे, काही सन्मान्य अपवाद वगळले तर, निष्कारण 'जड', 'क्लिष्ट' असते असा एक आरोप आहे; किंवा प्रवाद आहे. सोप्या विषयाचीही क्लिष्ट भाषेत मांडणी करण्याची हातोटी काहीजणांना साधलेली असते हे प्रसिद्ध आहे. त्यांची गोष्ट सोडून देऊ. आग्रह आहे तो असा की क्लिष्ट विषयांवरही सुबोध आणि शक्यतो रोचक मराठीत लिहिले पाहिजे. हा आग्रह रास्त आहे. पण असली नेहमीची बोलण्याची भाषा आणि 'गंभीर' विषयांवर लिहिण्याची भाषा ह्यांच्यात फरक का पडतो ? प्रसिद्ध होणारे लिखाण ही सार्वजनिक जीवनातील कृती आहे आणि सार्वजनिक जीवनात औपचारिकपणा पाळला पाहिजे आणि म्हणून लिखाणाची भाषाही औपचारिक असली पाहिजे हे ह्या फरकाचे एक कारण असू शकेल. पण महाराष्ट्रीय सार्वजनिक जीवनात आज औपचारिकपणा खूपच कमी झाला आहे आणि सर्वसाधारणपणे लिहिण्याची भाषा कमालीची अनौपचारिक, किंबहुना लडिवाळ बनली आहे. तेव्हा ह्या फरकाचे दुसरे कारण असले पाहिजे. ते दिसते ते असे : सुशिक्षितांची बोलण्याची पातळी स्वाभाविकपणे प्रगल्भ असते. त्यांच्या बोलण्यात सर्व तऱ्हेचे बौद्धिक विषय येतात आणि त्यांतील संकल्पना, तत्त्वे ह्यांचे वाचक असलेले शब्द त्यांच्या बोली भाषेत वापरले जातात. आता मराठी सुशिक्षित जेव्हा अशा विषयांवर मराठीतून खासगीत बोलत असतात तेव्हा सामान्यपणे ते संकल्पनांसाठी इंग्रजी शब्द वापरीत असतात. ह्यामुळे बौद्धिक विषयांवर सर्वमान्य अशी पारिभाषिक शब्दावली मराठीत रूढ होऊ शकलेली नाही. मराठी लिहिताना मात्र प्रत्येकजण अशा संकल्पनांसाठी स्वतःची मराठी परिभाषा वापरतो. इतर सर्वांना ती अपरिचित असते आणि लेखकाची मांडणी क्लिष्ट भासते.

क्लिष्ट विषय आम्हाला इंग्रजीतून चांगले समजतात, त्यांची सुगम मांडणी इंग्रजीतून होत असते, मराठीतली त्यांची मांडणी दुर्बोध असते ह्या नेहमीच्या तक्रारीमागे एक सुप्त भूमिका आहे. ती ही की बौद्धिक विषयांचे इंग्रजी हेच योग्य माध्यम आहे; मराठी हे व्यवहारातील बोलणे करण्याचे आणि ललित लेखनाचे माध्यम आहे. मराठीतून बौद्धिक विषय शिकलेल्या जिज्ञासू अभ्यासकांच्या दृष्टीने, म्हणजे मराठी बौद्धिक जीवनाच्या निकोपपणाच्या दृष्टीने ही अत्यंत हानिकारक अशी भूमिका आहे.

ह्या परिस्थितीतून आपल्याला वाट काढायची आहे. वाट निघेल.

* * *

नवभारतासाठी आवाहन

मराठी वैचारिक साहित्याच्या वाचकांना "नवभारता"ची ओळख करून देण्याचे कारण नाही. "नवभारत" आज आर्थिक आपत्तीत सापडले आहे. तिच्यातून वाट काढण्याचा एक उपाय आपल्या विचारासाठी व कृतीसाठी आम्ही सुचवीत आहोत.

कै. शंकरराव देव यांच्या प्रेरणेने आणि पुढाकाराने "नवभारता"ची १९४७ मध्ये स्थापना झाली. ह्या उपक्रमात आचार्य शं. द. जावडेकर, आचार्य स. ज. भागवत, हरिकृष्ण मोहनी, वि. म. बेडेकर, दि. के. बेडेकर इ. ज्येष्ठ विचारवंतांचा प्रारंभापासून सहभाग होता. स्वातंत्र्योत्तर काली भारतीय व महाराष्ट्रीय समाजापुढे ज्या महत्त्वाच्या राजकीय, सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक समस्या होत्या व आहेत, त्यांच्याविषयी चिकित्सक दृष्टीने विचार व्हावा म्हणून एक खुले व्यासपीठ उपलब्ध करून देणे, हे "नवभारता"चे प्रयोजन होते. नवभारतातून मोकळेपणे होणाऱ्या चर्चेत कोणत्याही विशिष्ट विचारप्रणालीचा पुरस्कार होऊ नये, पण कोणतीही विचारप्रणाली वर्ज्य मानण्यात येऊ नये, अशी ह्या धुरिणांची दृष्टी होती.

"नवभारत" ह्या दृष्टीशी प्रामाणिक राहिले आहे व राहील. १९५७ ह्या वर्षापासून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या नेतृत्वाखाली प्राज्ञपाठशाळा-मंडळाने नवभारताची जबाबदारी स्वीकारली व ती आतापर्यंत अव्याहतपणे सांभाळली आहे. अनेक विचारवंतांचे व विविध क्षेत्रांतील व्यासंगी व्यक्तींचे सहकार्य मिळविण्यात "नवभारत" यशस्वी झाले आहे हे नमूद करण्यासारखे आहे.

गेल्या काही वर्षांत नेहमीच्या मासिक अंकांशिवाय "नवभारता"ने अनेक वैशिष्ट्यपूर्ण विशेष अंक प्रसिद्ध केले आहेत. त्यांत "स्वामी केवलानंद विशेषांक", "व्यावहारिक मराठी विशेषांक", "राष्ट्रीय समस्या विशेषांक", "महाराष्ट्र राज्य विशेषांक", "विज्ञान विशेषांक", "रंगभूमी विशेषांक", "काँग्रेस शताब्दी विशेषांक", "भोपाळ दुर्घटना : शोध आणि बोध विशेषांक", "एम. एन. रॉय विशेषांक" हे उल्लेखनीय आहेत. ह्या विशेषांकांमुळे मराठी वैचारिक साहित्यात मोलाची भर पडली आहे. ह्याखेरीज साहित्य, संस्कृती, कला ह्या विषयांना वाहिलेला दिवाळी अंक नवभारत दरवर्षी प्रसिद्ध करीत आले आहे.

गेली काही वर्षे "नवभारता"ला प्रतिवर्षी सुमारे रु. ३०,०००/– एवढी तूट सहन करावी लागत आहे. "नवभारत" लेखकांना केवळ प्रतीकात्मक मानधन देऊ शकते. संपादक कोणत्याही स्वरूपात मानधन घेत नाहीत. ह्या परिस्थितीतही एवढी तूट येत असते; अनिश्चित काळपर्यंत ती सहन करता येईल असे मंडळाचे आर्थिक बळ नाही.

ह्या कठीण परिस्थितीतून बाहेर पडण्याचा एक मार्ग आम्ही सुचवीत आहोत. "नवभारता"साठी रु. ३,००,०००/– (रुपये तीन लक्ष) एवढा स्थायी निधी जर उभारण्यात आला तर त्याच्यापासून मिळणाऱ्या उत्पन्नामुळे "नवभारता"ला निदान येती बरीच वर्षे आर्थिक स्थैर्य प्राप्त होऊ शकेल. नवभारताची आर्थिक स्थिती सुधारण्यासाठी इतर उपायही करता येतील. पण स्थायी निधीतून मिळणारे उत्पन्न हा "नवभारता"चा एक महत्त्वाचा आधार राहू शकेल. ह्या निधीसाठी प्रत्येकी रुपये १,०००/– एवढी देणगी देणाऱ्या ३०० व्यक्ती, संस्था पुढे आल्या तर हा निधी उभारणे शक्य होईल.

वैचारिक साहित्याविषयी आस्था असलेले व्यासंगी आणि जिज्ञासू वाचक–लेखक हे 'नवभारता'चे खरे आश्रयदाते आहेत. ह्या सर्व आश्रयदात्यांना असे कळकळीचे आवाहन आहे, की रुपये १,०००/– एवढी देणगी ह्या स्थायी निधीसाठी देऊन "नवभारता"ला आर्थिक स्थैर्य देण्याच्या ह्या प्रयत्नाला त्यांनी हातभार लावावा.

बापू काळदाते	**वि. भि. कोलते**	**ना. ग. गोरे**
गोविंद तळवलकर	**देवदत्त दाभोलकर**	**वि. वा. शिरवाडकर**
राम शेवाळकर	**गोविंदभाई श्रॉफ**	**बा. द. सातोस्कर**

नवभारताला आर्थिक साहाय्य व्हावे म्हणून प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या वतीने हे आवाहन केल्याबद्दल वरील मान्यवर विचारवंतांचे आणि सामाजिक नेत्यांचे आम्ही ऋणी आहोत.

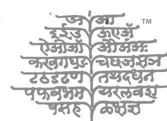
चेक 'प्राज्ञपाठशाळामंडळ' ह्या नावे काढावा, व चेकसोबतच्या पत्रात 'नवभारत स्थायी निधी'साठी त्याचा विनियोग करण्यात यावा असे नमूद करावे अशी विनंती आहे.

प्राज्ञपाठशाळामंडळाला देण्यात आलेली देणगी इन्कमटॅक्स एक्झम्प्शन ३५८/२२–४–५० ८० (ग) खाली अंतर्भूत होऊ शकते.

संकलित देणगी हप्त्याने देता येईल.

व्यवस्थापक
नवभारत

अनुक्रमणिका





संचालकांचे मनोगत*

शंकरराव देव

कल्पनासृष्टीतील वस्तू व्यावहारिक सृष्टीत उतरलेली पाहून माझ्या मनाला अतिशय आनंद होत आहे. मला अशी आशा आहे की, 'नवभारत' जेथे जेथे जाईल तेथे तेथे सात्त्विक सुखाची व शांतीची दिवाळी उजाडेल. 'बहुजनहिताय बहुजनसुखाय' अशा जीवनात जे सत्य, शिव व सुंदर आहे, त्याला प्रकाशित व प्रकट करून, त्याचा साक्षात्कार करून घेण्याला महाराष्ट्रातील स्त्री-पुरुषांना मदत करणे हे 'नवभारता'चे कार्य आहे. या महान व मंगल कार्यात 'नवभारता'ला अनुभवी विद्वानांनी आपले साहाय्य व सहकार्य द्यावे अशी मी या कार्याला आरंभ करीत असताना त्यांना श्रद्धा-विनयपूर्वक विनंती करतो.

मानव पशुत्व व देवत्व यांच्या सीमेवर उभा आहे. त्याच्यात जे पशुत्व आहे, त्याची जीवनाच्या वेदीवर आहुती देऊन संपूर्ण देवत्वाची व अमरत्वाची प्राप्ती करून घेणे मानवाचे अंतिम ध्येय आहे. "न धनेन न प्रजया त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः।" 'धनप्राप्तीने अगर पुत्रप्राप्तीने नव्हे तर केवळ त्यागाने अमरत्वाची प्राप्ती होते' असा उपनिषत्कालिन ऋषींचा सानुभव सिद्धान्त आहे. व्यक्तीचा विकास व समाजाची धारणा ह्यांचा समन्वय संयमधर्मातच होऊ शकतो. व्यक्ती व समष्टी यांचा संबंध काय? व्यक्तीला स्वातंत्र्य आहे काय? असले तर त्याची मर्यादा कोणती? समष्टीसाठी व्यक्तीने आपले स्वातंत्र्य व आपले सुख यांचा होम करावा काय? हे एकप्रकारे शाश्वत प्रश्न आहेत, व त्यांची उत्तरे शोधून काढण्यात सर्व शहाण्यांची बुद्धी सदा लागलेली आहे.

जसजशी जीवाची कर्मशक्ती अधिकाधिक प्रकट व फलदायी होत जाते, तसतसा तो जीव अधिक सुखी होत जातो. ह्या कर्मशक्तीचा प्रवाह व व्यापार संयमित करून त्याचा शिवाशी संयोग करण्याची शक्ती ज्यामुळे माणसात येते, ते शिक्षण. जेव्हा व्यक्ती समष्टीसाठी सर्व सुखेच्छेचा त्याग करण्यास समर्थ होते, तेव्हा ती बुद्ध होते व तेव्हाच ती खरी स्वतंत्र होते. "सा विद्या या विमुक्तये." मात्र हा त्याग वा संन्यास सक्तीचा असता कामा नये. सक्तीने जो संन्यासी असतो तो मनाने भोगी व मिथ्याचारी असतो. आत्मस्वरूपाच्या सत्यज्ञानातून जो संयम स्फुरतो तोच जिवाची व शिवाची भेट घडवितो. संयमित भोगाने मिळणाऱ्या इंद्रियांच्या समाधानातूनच शनैः शनैः वैराग्य प्रकट होते आणि या वैराग्यातूनच जीव-शिवाच्या एकत्वाचे दर्शन होऊन समष्टीच्या कल्याणासाठी कर्मव्यापार करण्याची अनासक्त वृत्ती उदय पावते.

व्यक्तीचा विकास, समाजाची धारणा व उत्कर्ष ह्यांचा समन्वय घालून जीवनातील जे सत्य, शिव व सुंदर यांचा साक्षात्कार करून घेण्याचा मार्ग कोणता, ते दाखविण्याचा यथामति, यथाशक्ति प्रयत्न करणे हे 'नवभारता'चे नियोजित कार्य आहे. 'नवभारत' हे पवित्र कार्य "सर्वेषां अविरोधेन" करीत राहील. सर्व सत्पुरुषांच्या शुभाशीर्वादाची कामना आहे. कर्मयज्ञ होईल तर तो मिळेल अशी श्रद्धा आहे.

"सत्यसंकल्पाचा दाता भगवान."

महाराष्ट्रीय विचारवंतांपुढील समस्या

समाजाचा विकास त्याच्या संस्कृतीत प्रतिबिंबित झालेला असतो. मनुष्यमात्राच्या अंतःकरणामध्ये सत्य, सौंदर्य, साधुत्व या मूल्यांच्या अंतिम प्रेरणा सतत उसळत असतात. त्यांमधून संस्कृतीचे स्वरूपही विकसित होत जाते. या सांस्कृतिक मूल्यांचा वाढता पगडा सामाजिक जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांत अधिकाधिक कसा पडत जाईल हे पाहण्याचे काम सर्व समाजसेवकांना सतत करीत राहावे लागते. सामाजिक जीवन कितीही गुंता-

* 'नवभारत'च्या ऑक्टोबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.

अनुक्रमणिका

गुंतीचे असले, तरी त्यामध्ये एकजीवपणा असतो. ह्या एकजीवतेची सतत वाढ करीत गेल्यानेच सामाजिक जीवनाला समृद्धी लाभते. संस्कृतीला हळूहळू उमलत जाणाऱ्या सहस्रदल कमलाची उपमा देता येईल. समाजजीवनाच्या वाढत्या विकासाचे हे स्वरूप ध्यानी घेऊन समाजातील सर्व प्रेरणांचा आणि सर्व चळवळींचा शक्य तेवढा समन्वय करीत राहिले पाहिजे. महाराष्ट्रात अनेक प्रकारच्या चळवळी चालत असतात. अनेक बुद्धिमंत अनेक विषयांवर चिंतन करीत असतात. शास्त्र, कला, धर्म, राजकारण, शिक्षण आणि व्यापार इत्यादी विविध क्षेत्रांत विविध प्रकारची शक्ती खर्च होत असते. या सर्व प्रवृत्तींचा एका व्यापक भूमिकेवरून समन्वय करता आला तर महाराष्ट्राचे सांस्कृतिक सामर्थ्य अधिक वाढेल, निष्कारण विरोधामुळे वाया जाणारी शक्ती वाचविता येईल आणि मतभेद राखूनही सामाजिक सुधारणेच्या कामात सहकार्य वाढविता येईल. महाराष्ट्राचे भौतिक दारिद्र्य आणि सामाजिक विषमता यांमुळे महाराष्ट्रातील विचारवंत आणि सामान्य जनता यांमध्ये भीषण अंतर पडलेले आहे. हे अंतर तोडल्याशिवाय महाराष्ट्राची सामाजिक शक्ती वाढणे शक्य नाही. यासाठी महाराष्ट्रातील सर्व विचारवंतांनी एकत्र येण्याची आवश्यकता आहे. महाराष्ट्राचे सारे सत्पुत्र संस्कृतीचे उपासक म्हणून एकत्र येऊ शकतील असा आमचा विश्वास आहे.

पाश्चात्त्य आक्रमणामुळे सर्वस्वी गुलामगिरीत पडलेल्या हिंदुस्थानची परतंत्रता जाऊन त्याला आता स्वातंत्र्य प्राप्त झालेले आहे. पाश्चात्त्य संस्कृती आपल्या अंतर्विरोधामुळे जगाच्या सांस्कृतिक मूल्यात भर टाकील किंवा सामान्य जनांना शांती व सुख देईल ही आशा फोल ठरू पाहात आहे. आशियातील मागासलेल्या राष्ट्रांना पुन्हा वैभवाची स्थिती प्राप्त होणार अशी चिन्हे दिसत आहेत. नवे जग, नवा मानव आणि नवीन संस्कृती निर्माण करण्याची भाषा सर्व जगभर सुरू झालेली आहे. लोभी व्यापारी आणि ढोंगी मुत्सद्दी यांच्या सर्वस्वी आहारी गेलेल्या इंग्लंड-अमेरिकेच्या हातून किंबहुना केवळ एकट्या रशियाच्या हातूनही या नव्या जगाची, नव्या मानवाची आणि नव्या संस्कृतीची निर्मिती होऊ शकेल असे आम्हास वाटत नाही. ही नवी संस्कृती हिंदुस्थानातच निर्माण होऊ शकेल अशी आम्हाला दृढ आशा वाटते. ही नवी संस्कृती राजकीय स्वातंत्र्य, आर्थिक समता, सामाजिक बंधुता या आध्यात्मिक मूल्यांतून निर्माण होणार आहे. या मूल्यांचा व्यावहारिक आविष्कार यशस्वी रीतीने कसा करता येईल, हीच येथल्या विचारवंतांपुढील मुख्य समस्या आहे. जागृत झालेल्या हिंदुस्थानात महाराष्ट्राने आपले योग्य स्थान मिळवावे अशी आमची उत्कट इच्छा आहे. महाराष्ट्राचा प्राचीन इतिहास जितका उज्ज्वल आहे तितकाच त्याचा भावी काळही उज्ज्वल व्हावा अशी आपण दक्षता बाळगली पाहिजे. यासाठी आपल्या परंपरेतील तेजस्वी तत्त्वांच्या आश्रयाने आधुनिक काळाच्या गरजा आणि उच्चतर संस्कृतीची हाक यांचा विचार करून पुढचा रस्ता सुधारला पाहिजे. या भावी संस्कृतीच्या निर्मितीसाठी नानाविध भौतिकशास्त्रांचे ज्ञान, आर्थिक संघटनांची विद्या आणि लोकशाहीचे तंत्र आपणास हस्तगत करावे लागेल. महात्मा गांधींचा सत्याग्रह, मार्क्सचा समाजवाद आणि युरोपातील बुद्धिवाद, तसेच व्यक्तिस्वातंत्र्य, लोकशाही इ. तत्त्वे या सर्वांचा महाराष्ट्रीय विचारवंतांनी ऊहापोह केला पाहिजे. मात्र त्या तत्त्वांना तेथे जडलेली विकृती नष्ट करून त्यांच्या मूलभूत स्वरूपातही ती महाराष्ट्रात पेरली जातील व शुद्ध स्वरूपात विकास पावतील असा प्रयत्न झाला पाहिजे. आणि महाराष्ट्राच्या संस्कृतिविषयक विचारांत योग्य दिसेल ती भर घातली पाहिजे. या विचारांनी प्रेरित होऊन आम्ही या मासिकाच्या प्रकाशनाला आरंभ करीत आहो. विशिष्ट सांप्रदायिक दृष्टी न ठेवता सांस्कृतिक उपासनेची व्यापक दृष्टी राखण्याचा आम्ही निर्धार केला आहे. या कार्यात महाराष्ट्रातील सर्व विचारवंतांचे साहाय्य मिळेल अशी आम्हास आशा आहे.

'नवभारता'ची भूमिका

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संग्रहित केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.





अनुक्रमणिका

ह्या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे असे नाही. मानवी जीवन-विषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टि-कोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्ति-वैशिष्टच व विचार-स्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखा-बद्दलच जबाबदार राहील.

चालू विषयांसंबंधी जे विचार प्रसिद्ध होतील, त्यांवर जेव्हा सही नसेल तेव्हा कार्यकारी संपादकाचे वैयक्तिक मत ते विचार प्रकट करतात असे मानले जाईल.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *

अनुक्रमणिका





महात्मा गांधींना अभिवादन*

(संपादकीय)

या ऑक्टोबर २ रोजी महात्मा गांधींना ७८ वर्षे पुरी होत असून ते ७९ व्या वर्षात पदार्पण करीत आहेत. या त्यांच्या वाढदिवशी प्रत्येक हिंदवासियाचे अंतःकरण त्यांच्याविषयीच्या शुभेच्छेने उचंबळून आल्याशिवाय राहणार नाही. ऑगस्ट १५ ला हिंदुस्थान स्वतंत्र झाला. त्या दिवशी हिंदी संघराज्याच्या घटनासमितीत व बाहेर वृत्तपत्रांतून आणि व्यासपीठांवरून सर्वत्र एकमुखाने महात्मा गांधींचा "हिंदी स्वातंत्र्याचे विधाते वा जनक (The Architect or Father of Indian freedom)" म्हणून जो अंतःकरणापासून गौरव झाला, त्याची आपली आठवण अजून अगदी ताजी आहे. भारताच्या स्वातंत्र्य-प्राप्तीची घटना हिला जगात तोड नाही, असे तज्ज्ञांकडूनही म्हटले जाते. चाळीस कोटी लोकांना इतके शांततामय न सदिच्छापूर्वक सत्तासंक्रमण ही गोष्ट जगाच्या इतिहासात अभूतपूर्व अशी आहे. या घटनेला जागतिक परिस्थिती, ग्रेट ब्रिटनची सध्याची स्थिती व त्या स्थितीतही दिसून येणारा ब्रिटिशांचा सूज्ञपणा ही जशी कारणे आहेत त्याचबरोबर हिंदुस्थानने प्रचंड प्रमाणावर आचरून दाखविलेला अनत्याचारी शांततामय प्रतिकार हेही एक प्रभावी कारण होय, हे कोणालाही कबूल करावे लागेल. या अनत्याचारी प्रतिकाराची प्रेरणा, योजना व यशस्वी आचार प्रामुख्याने गांधीजींनी करून दाखविला आहे यातच त्यांची असामान्य थोरवी आहे.

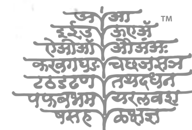
हिन्दी स्वातंत्र्यप्राप्तीमुळे महात्मा गांधींचे एक जीवनकार्य सफल झाले असूनही आज दुर्दैवाची गोष्ट अशी की, त्यांना व हिंदी जनतेला या साफल्याचा आनंद अनुभवायला मिळत नाही. गांधीजी स्वतः दुर्दम्य आशावादी आहेत, तरी त्यांच्याही जीवनात या वैफल्याची कटू जाणीव उत्पन्न होणे अस्वाभाविक नाही. परकीय सत्तेने आपल्या स्वार्थाकरिता उठविलेले धर्मांधतेचे, जात्यंधतेचे, यादवीचे भूत आज भारताच्या मानगुटी बसले असून आज भारतीयांचे डोके ठिकाणावर नाही. मुस्लिम लीगने केलेला धर्मांध प्रचार, त्यामुळे ऑगस्ट १९४६ पासून माथेफिरूंनी माजविलेले अत्याचार, त्याचा इतर माथेफिरूंनी घेतलेला सूड, यांच्या पुन्हा क्रिया-प्रतिक्रिया, या घटनांनी देशातील वातावरण बिघडून गेले आहे. अशांततेने, धर्मांधतेने गजबजलेल्या वातावरणात महात्मा गांधींची माणुसकीची 'पुकार' ऐकू येईनाशी झाली आहे. मध्ययुगीन अमानुषतेची आठवण करून देणारी धर्मांधता थैमान घालीत आहे. पंजाबमध्ये झालेल्या घटनांनी मानवी मनावर इतका ताण पडला आहे की, विचारी व सुसंस्कृत म्हणविणाऱ्यांचाही धीर सुटू लागला आहे.

अशा परिस्थितीत गांधीजींना आपल्या जीवन-दर्शनाच्या व जीवनकार्याच्या कसोटीची वेळ आली आहे, असे वाटत असल्यास नवल नाही. हिंदू-मुस्लिम ऐक्यासाठी, शांती प्रस्थापित करण्यासाठी ते आज आपली तपस्या व आपले प्राणही पणास लावावयास तयार झाले आहेत. हा सर्वत्र पेटलेला वणवा आपल्या अहिंसेच्या शान्त्युदकाने शमवावयास उद्युक्त झालेला हा एकाकी महात्मा सकृद्दर्शनी अव्यवहारी, स्वप्नाळू वाटत असल्यास नवल नाही. गांधीजींच्या जीवनात असे अव्यवहारित्व, एकाकित्व अनेक वेळा जगाच्या निदर्शनास आले आहे. यासंबंधी जगद्विख्यात शास्त्रज्ञ आइन्स्टाईन यांनी १९४४ साली गांधीजींच्या ७५ व्या वाढदिवसाच्या निमित्ताने गांधीजींच्या जीवन-कार्याविषयी जे अत्यंत मार्मिक उद्गार काढले आहेत त्यांची आठवण होते. आइन्स्टाईन गांधीजींविषयी म्हणतात—

"A man who has confronted the

---

* 'नवभारत'च्या ऑक्टोबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.





अनुक्रमणिका

brutality of Europe with the dignity of a simple human being and thus at all times risen superior. Generations to come, it may be, will scarce believe that such a one as this even in flesh and blood walked upon this earth."

"युरोपच्या संघटित पाशवी वृत्तीविरुद्ध ज्याने साध्या माणुसकीच्या प्रभावाच्या बळावर सामना देऊन आपली उच्च भूमिका सदैव कायम राखली आहे, असा हा मनुष्य ! काय सांगावे भावी पिढ्या कदाचित विश्वासही ठेवणार नाहीत, की असा मनुष्य-खरोखरी हाडामांसाचा मनुष्य-खरोखरीच या पृथ्वीतलावर होऊन गेला म्हणून." हल्लीच्या काळी संस्कृतीची मानवी मूल्ये कशी उफराटी झाली आहेत व माणुसकीचा कसा अधःपात झाला आहे ही हृदयविदारक गोष्ट आइन्स्टाईननी किती मार्मिकपणाने सुचविली आहे ?

आणि गांधीजींच्या असामान्यत्वाचे रहस्य त्यांच्या सकृद्दर्शनी वाटणाऱ्या या अव्यवहारित्वात, 'एकलेपणात' साठविलेले आहे. या 'अमानुष' काळात पुन्हा माणुसकी प्रस्थापित करून तिचा उत्कर्ष करणे हे त्यांचे जीवितकार्य आहे. याच उच्च नैतिक भूमिकेवरून त्यांनी परकियांशी देशाच्या स्वातंत्र्याचा यशस्वी लढा आतापर्यंत चालविला होता. याच भूमिकेवरून आज ते स्वकियांच्या अमानुष प्रवृत्तींना धीरगंभीरपणे तोंड देत आहेत. आणि या लढ्यात ते यशस्वी होतील याची चिन्हे स्पष्ट दिसू लागली आहेत. कलकत्ता व बंगालमध्ये प्रस्थापित झालेली शांती अत्यंत आशादायक आहे. पश्चिम बंगालचे 'चक्रवर्ती' राजगोपालाचार्य यांनी म्हटल्याप्रमाणे जो भडका पंजाबमध्ये सरकारचे मोठे सरहद्द-सैन्यदलही लवकर शमवू शकले नाही, तो भडका बंगालमध्ये गांधीजींसारख्या एकट्या शांतिसैनिका-(one man-boundary-force)च्या किमयेने शांत झाला आहे.

गांधीजींचा आशावाद दुर्दम्य आहे. केवळ हिंदुस्थानातच काय सर्व जगात शांती प्रस्थापित करणे हे त्यांच्या जीविताचे ध्येय आहे. ते ध्येय साध्य करण्याकरिता आपण १२५ वर्षे जगावे अशी त्यांची इच्छा आहे. हिंदुस्थानचे स्वातंत्र-संपादन हा त्यांच्या जीवितकार्याचा एक टप्पा संपला आहे. पुढील टप्पे साध्य करण्याकरिता गांधीजींना परमेश्वराने निदान १२५ वर्षे आयुरारोग्य द्यावे अशी प्रार्थना करणे प्रत्येक हिंदवासियाचे कर्तव्य आहे.

* *





नव भारत, नवे जग आणि नवी दृष्टी*

शं. द. जावडेकर

सुमारे सव्वाशे वर्षांच्या परकीय अमलानंतर आज हिंदुस्थान स्वतंत्र होत आहे. इ. स. १८१८ साली हिंदुस्थान देशात ब्रिटिश सत्ता सार्वभौम बनली आणि १९४७ च्या १५ ऑगस्ट रोजी ही सार्वभौम सत्ता या खंडतुल्य राष्ट्राच्या सर्व विभागांतून नष्ट झाली. १८१८ सालापूर्वी या देशात अनेक स्वतंत्र राज्ये नांदत होती व त्या सर्वांना आपले सार्वभौमत्व स्वीकारावयास लावू असा विश्वास मराठ्यांना १७५० च्या सुमारास वाटू लागला होता असे म्हणता येईल. पण ही गोष्ट करावयाची तर दिल्लीच्या मोगल बादशहाला पदच्युत करून नव्हे, तर त्याचे संरक्षक बनूनच व त्याच्या नावानेच आपणास करता येईल, अशी त्या वेळच्या सर्व कर्तबगार मुत्सद्यांची व लढवय्यांची कल्पना होती. राघोबादादांनी अटकेवर भगवा झेंडा रोवला, सदाशिवरावभाऊंनी दिल्लीच्या सिंहासनावरील चांदीचें छत वितळवून रुपये पाडले आणि महादजी शिंदे यांनी नि:सहाय्य बनलेल्या दिल्लीच्या बादशहाला दिल्लीस आणून बसविले व सर्व हिंदुस्थानवर बादशहाचे वकील–इ–मुतालक म्हणून सार्वभौम सत्ता गाजवावी अशी सनद मिळविली. तथापि, या सर्व गोष्टी त्यांनी मोगल बादशहाचे नोकर या नात्यानेच केल्या हे आपण विसरता कामा नये. या गोष्टी घडेपर्यंत इ. स. १७९० साल उजाडावे लागले आणि त्यानंतर दहा-बारा वर्षांच्या आतच हे सार्वभौमत्व ब्रिटिशांच्या हाती गेले. १८०३ साली पुण्याचे पेशवे ब्रिटिशांच्या तैनाती फौजेच्या साहाय्याने पुण्यात राज्य करू लागले. आणि दिल्लीचा बादशहाही ब्रिटिशांनीच आपल्या छत्राखाली घेतला ! आधुनिक युगात स्वातंत्र्याने व सन्मानाने नांदावयाचे असेल तर मध्ययुगीन संस्कृती सोडून आधुनिक संस्कृतीचाच स्वीकार केला पाहिजे, असा या घडामोडीचा खरा अर्थ होता.

– १ –

तेव्हाचे जग आणि आजचे जग

इ. स. १८१८ सालचे जग आणि आजचे जग यांची जर आपण तुलना करू लागलो, तर आपणास काय दिसेल ? १७९० च्या सुमारास महादजी शिंदे आणि नाना फडणीस हे ' दिल्लीचा बादशहा आपल्या ताब्यात आला, आता त्याच्या नावाने आपणास अटकेपासून रामेश्वरापर्यंत आणि सिंधपासून बंगालपर्यंत जे जे राज्यकर्ते होते, त्या सर्वांवर आपली सत्ता गाजविता येईल ' अशी मनोराज्ये रचित होते. पण ब्रिटिश व फ्रेंच मुत्सद्दी या वेळी निराळ्याच विचारांचे चिंतन करण्यात गर्क झाले होते. फ्रेंच राज्यक्रांती नुकतीच झाली होती आणि त्या राज्यक्रांतीतून निर्माण झालेली प्रचंड शक्ती नेपोलियनच्या रूपाने सर्व युरोपातील सरंजामशाही राज्ये पादाक्रांत करून स्पेन–पोर्तुगालपासून रशिया–ईजिप्तपर्यंतचा युरोप खंड हादरून सोडीत होती. नेपोलियनचे राजकारण टिपू सुलतानपर्यंत येऊन पोहोचले असून महादजी शिंदे व नाना फडणीस यांना ब्रिटिशांना हिंदुस्थानातून हाकलून द्यावयाचे झाल्यास फ्रेंचांचे दास्य पत्करावे लागणार आहे, हे नेपोलियन जाणून होता. ब्रिटिशांना माहीत होते की, युरोपात नेपोलियनचा पाडाव करणे व हिंदुस्थानात मराठ्यांचा पाडाव करणे या गोष्टी परस्परावलंबी असून या लढ्यात जो विजयी होईल त्याला सर्व जगावर शे-दोनशे वर्षे निष्कंटक सार्वभौमत्व गाजविता येईल. केवळ हिंदुस्थानच काय सर्व आशिया, आफ्रिका व अमेरिका ही तीनही खंडे या वेळी युरोपच्या परसातील भाजीच बनू लागली होती. त्या वेळच्या जगाची वास्तविक स्थिती अशी होती. पण ह्या वास्तव जगाची आम्हास कल्पना नव्हती. हिंदुस्थानात हिंदुपदपातशाही स्थापन होणार, की मुसलमान

* ' नवभारत 'च्या ऑक्टोबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.

अनुक्रमणिका

पातशाही पुनरुज्जीवित होणार या काल्पनिक प्रश्नांचे चिंतन करण्यात आम्ही निमग्न होतो. आमचे त्या वेळचे सर्व व्यवहार स्वप्नात चालणाऱ्या झोपाळू मनुष्यासारखेच त्या वेळी घडत होते असे आता वाटते. आमची विचारसृष्टी आणि त्या वेळची वास्तवसृष्टी यांचा काही मेळच उरला नव्हता. आमचे विचार जगाच्या विचारांमागे निदान दोन शतके तरी त्या वेळी होते. इ. स. १८०० मधील आमच्या विचारांचे स्वरूप इ. स. १६०० पूर्वीच्या युरोपियनांच्या विचारांसारखे होते.

दोन संस्कृतींची वाढती झुंज

आता त्या वेळच्या जगाचा विचार बाजूस ठेवून आजच्या जगाचा विचार करू या. १८१८ साली मराठ्यांचा आणि त्याच सुमारास नेपोलियनचा पाडाव करून ब्रिटिश साम्राज्य शंभर वर्षे सर्व जगभर आपल्या पूर्ण प्रतापाने आणि पूर्ण वैभवाने गाजले. १९१४ पासून या साम्राज्याचा प्रचंड कोट ढासळण्यास सुरुवात झाली, असे म्हणण्यास हरकत नाही. ब्रिटनमध्ये उदय पावून सर्व जगभर फैलावलेली भांडवलशाही संस्कृती आज मरू लागली आहे. युरोपातील सरंजामदार व भांडवलदार यांच्यातील वर्गकलहाच्या रूपाने या संस्कृतीचा उदय झाला, असे म्हणा किंवा या संस्कृतीच्या आश्रयाने युरोपीय भांडवलदारवर्गाने सरंजामदारांचा पाडाव करून आपले प्रभुत्व सर्व जगभर प्रस्थापित केले म्हणा, आधुनिक युगात युरोपात निर्माण झालेली संस्कृती ही आज भांडवलदारांची भांडवलशाही संस्कृती ठरली आहे. सन १९१४ ते १९१९ आणि १९३९ ते १९४५ अशी दोन जागतिक महायुद्धे होऊन तीस-चाळीस वर्षांपूर्वी सर्व संस्कृतींचे व संपत्तींचे आगर मानले जाणारे युरोप खंड आज बेचिराख आणि उद्ध्वस्त होऊन जमीनदोस्त झाले आहे! सर्व जगातील पहिल्या प्रतीचे प्रबल साम्राज्य म्हणून शंभर वर्षे वाढलेले व गाजलेले ब्रिटिश साम्राज्य आज तिसऱ्या प्रतीचे राष्ट्र बनले आहे. सर्वांत मागासले गणलेले रशियाचे प्रचंड राष्ट्र पहिल्या प्रतीचे बलाढ्य राष्ट्र बनले असून बर्लिनपासून पेकिंगपर्यंत व मॉस्कोपासून पामीरच्या पठारापर्यंत त्याचे हातपाय पसरलेले आहेत. आमच्या देशात नवीन निर्माण होणारे पाकिस्तान आणि काश्मीर संस्थान यांच्या सरहद्दीला त्याची सरहद्द मिळाली असून, रशियात निर्माण झालेली अथवा प्रथम अधिकारारूढ झालेली समाजवादी संस्कृती सर्व जगभर फैलावणार अशी आशा धरून ती सफल करण्यासाठी आपल्या जीविताचा होम करणारा समाजवादी संप्रदाय प्रत्येक देशात पसरू लागला आहे. या समाजवादी संस्कृतीची शास्त्रीय मीमांसा करणारा कार्ल मार्क्स इ. स. १८१८ सालीच जन्माला आला होता. त्याने १८४७ साली कम्युनिस्ट जाहिरनामा प्रसिद्ध केला. त्यात, भांडवलशाही संस्कृतीत निर्माण होणारा वर्गविग्रह सर्व जगात फैलावेल आणि त्यात सर्व जगातील कामगार एकजूट होऊन सर्वत्र समाजवादी क्रांती यशस्वी करतील, असे भाकित केले आहे. यानंतर सत्तर वर्षांनी १९१७ साली रशियात समाजवादी क्रांती यशस्वी झाली आणि त्यानंतर तीस वर्षांच्या आत समाजवादी संस्कृतीने मंडित असे प्रचंड रशियन राष्ट्र आज जगातील पहिल्या प्रतीचे राष्ट्र बनले आहे. त्याचा दरारा अमेरिकेलाही वाटावा इतके त्याचे सामर्थ्य वाढले आहे. आजच्या जगात अमेरिका आणि रशिया ही दोनच खरी बलाढ्य राष्ट्रे नांदत असून ती राष्ट्रे अनुक्रमे भांडवलदार संस्कृती आणि समाजवादी संस्कृती यांची पुरस्कर्ती समजली जातात. आता यापुढे जर तिसरे महायुद्ध झाले, तर ते या दोन बलाढ्य राष्ट्रांच्या नेतृत्वाखालीच होणार, हे सर्वांना समजून चुकले आहे. या महायुद्धात जर अमेरिकेचा विजय झाला तर काही काळ तरी समाजवादी संस्कृती नामशेष होईल अशी आशा अमेरिकेला वाटत असून असे युद्ध पेटल्यास सर्व युरोपात व आशियात शेतकरी–कामकरीवर्ग समाजवादी क्रांतीच्या झेंड्याखाली गोळा होईल अशी आशा जगभर पसरलेल्या कम्युनिस्टांना व रशियाला वाटत असणे साहजिक आहे. तात्पर्य, आजच्या जगात समाजवादी संस्कृती आणि भांडवलशाही संस्कृती यांचा लढा चालू असून या लढ्यातून आणखी एखादे महायुद्ध पेटेल आणि जगातील सर्व राष्ट्रांत ते पसरत गेल्यास सर्वांचीच राखरांगोळी होण्याचा व सर्व राष्ट्रांत वर्गकलहात्मक क्रांत्यांचे उठाव होण्याचाही संभव आहे. युरोप व आशिया या खंडांतील रशियाच्या कक्षेत न येणाऱ्या देशांत आपले भांडवल कर्जरूपाने पेरावे आणि या सावकारीच्या जोरावर या देशांवर आपले राजकीय प्रभुत्व प्रस्थापून तेथे समाजवादी संस्कृतीने आपले वर्चस्व स्थापू नये, असे प्रयत्न अमेरिकन भांडवलशाही करीत आहे.

अनुक्रमणिका

— २ —

ब्रिटनचे समाजवादी मंत्रिमंडळ

इंग्लंडात आज समाजवादी मंत्रिमंडळ अधिकारावर असून रशिया व अमेरिका यांच्या दरम्यान शक्यतो महायुद्ध होऊ नये, निदान झालेच तर ते जगभर पसरू नये आणि आपण त्यात गोवले जाऊ नये असे त्याला मनापासून वाटत असणे साहजिक आहे. कारण अशा युद्धात अमेरिकेचा विजय झाला व भांडवलशाहीला काही काळ जीवदान मिळाले, तरी आपले राष्ट्र त्यात अमेरिकेच्या आर्थिक दास्यातच जाणार व कदाचित मान्यात होरपळूनही जाण्याचा धोका आहे, याची जाणीव ब्रिटनमधील आजच्या मंत्रिमंडळाला असेल. तसेच आपण आपल्या साम्राज्याचा बचाव करू शकत नाही, याचा अनुभव गेल्या महायुद्धात त्याला आला असून आजही साम्राज्यरक्षणाचा खर्च आणि त्याला लागणारे मनुष्यबळ आपणापाशी नाही, याचीही जाणीव त्याला होऊ लागली आहे. यामुळेच हिंदुस्थान आणि आशिया खंड यांच्यामधून आपल्या साम्राज्याचा पसारा आवरून घ्यावा, असे धोरण ते आखीत आहे. त्या मंत्रिमंडळाचे धोरण व एकंदर दृष्टिकोण समाजवादी असल्याने भांडवलशाही संस्कृती आपल्या आंतरविरोधांनी कोलमडून पडणार असून तिला चिरंजीव करण्याचा अमेरिकेचा प्रयत्न फोल ठरणार आहे, अशीही ब्रिटनमधील समाजवादी पुढाऱ्यांची खात्री झाली असली पाहिजे. यामुळे अमेरिकेचा साम्राज्यवादी अहंकार आणि भांडवलशाही संस्कृती चिरंतन करण्याची तिची आकांक्षा ब्रिटिशांच्या आजच्या मंत्रिमंडळाला समंजस वाटण्याचा फारसा संभव नाही. जगाच्या अशा अवस्थेत आज हिंदुस्थान स्वतंत्र होत असून त्यात हिंदी संघराज्य व पाकिस्तान अशी दोन स्वतंत्र सार्वभौम राज्ये अस्तित्वात येत आहेत. तेव्हा आजच्या जगाकडे पाहण्याची नवभारताची दृष्टी कोणती आहे व कोणती असावी ?

— ३ —

आजचे भारतीय नेतृत्व व त्याचे महत्त्व

पाकिस्तानचा विचार क्षणभर बाजूस ठेवून हिंदी संघराज्याचाच विचार आपण करू लागलो, तर आपणास काय दिसते ? हिंदी संघराज्याचे क्षेत्रफळ व लोकसंख्या यांचा विचार केल्यास जगातील कोणत्याही राष्ट्रापेक्षा हे मोठे ठरेल. अर्थात, केवळ क्षेत्रफळाच्या दृष्टीने रशियाची बरोबरी कोणीच करू शकणार नाही. पण रशियाची लोकसंख्या हिंदी संघराज्याहून कमी आहे व चीनची एकंदर लोकसंख्या अधिक असली तरी त्यात आज जी दोन राज्ये नांदत आहेत, त्यांच्यापैकी कोणत्याही एका राज्यापेक्षा हिंदी संघराज्याची लोकसंख्या अधिक आहे. या राज्याची सूत्रे आज एकाच प्रचंड राष्ट्रसभापक्षाच्या हाती एकवटली असून या पक्षात म. गांधी व पं. जवाहरलाल नेहरू हे दोन प्रभावी नेते आहेत. हे दोघेही समाजवादी संस्कृतीला अनुकूल असून राष्ट्रसभा शेतकरी–कामकरी राज्य स्थापन करण्याच्या ध्येयाला अधिकृतपणे वचनबद्ध झालेली आहे. या ध्येयाचा अर्थ मार्क्सवादी दृष्टीने लावणारा पण लोकशाही समाजवादाचा व शांतता मार्गानेच हे ध्येय गाठण्याचा प्रयत्न करणारा एक पोटपक्ष या संस्थेत गेली दहा-बारा वर्षे एकसारखा वाढत आला असून देशातील तरुण वर्गावर त्याची छाप पडली आहे. यामुळे ही राष्ट्रसभा जुन्या-नव्या पुढाऱ्यांतील मतभेद विकोपास जाऊन दुभंगली नाही, तर देशात पूर्ण लोकशाही राज्यघटना नांदत असूनही पुढील दहा-बारा वर्षे या हिंदी संघराज्यातील राज्ययंत्र याच एका समाजवादी पक्षाच्या हाती राहावे आणि तो म्हणेल ती पूर्व दिशा सर्व बाबतींत व्हावी अशी संधी सव्वाशे वर्षांच्या पारतंत्र्यातून स्वातंत्र्यात येणाऱ्या जगातील पहिल्या प्रतीच्या या राष्ट्राला लाभणार आहे. हिंदी राष्ट्रसभेत सत्याग्रही किंवा गांधीवादी राजकीय परंपरेत वाढलेला पक्ष बहुसंख्य असून आज समाजवादी पक्ष अल्पसंख्य आहे. तथापि गांधीवादी म्हणविणारांना आता अहिंसावादाच्या बंधनात राहून राज्य चालविणे शक्य नसल्यामुळे प्रत्यक्ष गांधीनेतृत्वाचा लाभ मिळू शकत नाही. आणि देशातील तरुण पिढीत समाजवादी विचारांचा जोराने फैलाव होत आहे. यामुळे राष्ट्रसभेतील या पक्षांच्या वजनाचा समतोल होण्यास व लवकरच राष्ट्रसभेचे नेतृत्व पूर्ण समाजवादी बनण्यास फार अवकाश लागण्याचे कारण दिसत नाही. ही चिन्हे लक्षात घेतल्यास राष्ट्रसभेचेच रूपान्तर समाजवादी संस्थेत होणे अगदी स्वाभाविक आहे व तसेच ते व्हावे हे सर्व दृष्टीने इष्ट आहे. राष्ट्रीय स्वातंत्र्य संपादन करण्यात यशस्वी झालेली ही संस्था समाजवादी बनेल, तर तिला पुढील दहा-बारा वर्षांच्या [illegible] देशात

अनुक्रमणिका



शांततेच्या मार्गाने एक सर्वांगीण सामाजिक क्रांती घडवून आणता येईल, इतकेच नाही तर सर्व आशिया खंडाचे नेतृत्व स्वीकारून भावी महायुद्ध व सार्वत्रिक क्रांत्यांचे स्फोट यांच्या आपत्तीतून जगाला वाचविता येईल अशी आमची कल्पना आहे. तसे व्हावयाचे तर ज्या तत्त्वावर आमच्या नव्या राष्ट्राची उभारणी करावयाची त्यासंबंधी त्यातील सर्व पक्षांचे मूलभूत ऐक्य कायम राहिले पाहिजे. तेव्हा भारताची राष्ट्रनिर्मिती करताना आपण मानवसंस्कृतीसंबंधी कोणता दृष्टिकोण स्वीकारणार, याची शास्त्रीय मीमांसा आपण केली पाहिजे आणि आपल्या राष्ट्राचे आजच्या जगातील स्थान व कर्तव्य कोणते, यासंबंधीही आपणामध्ये बरीच एकवाक्यता असावयास हवी.

— ४ —

राष्ट्र, राज्य आणि समाज

सव्वाशे वर्षांपूर्वी आम्ही परतंत्र झालो आणि आज आम्ही स्वतंत्र होत आहो. या काळात राष्ट्र, राज्य व समाज यांसंबंधीच्या आमच्या विचारांत एक प्रचंड क्रांती झालेली आहे. त्या वेळीही आम्ही आमच्या राज्याचे रक्षण करण्यासाठी लढत होतो आणि आजही लढणार आहो. त्या वेळीही आमचा समाज व आमची संस्कृती यांच्याबद्दल आदर व अभिमान वाटत होता व तसा तो आजही आपणास वाटत आहे. पण यासंबंधीचे आमचे विचार अगदी पालटून गेलेले आहेत. त्या वेळी आमचे राष्ट्र म्हणजे केवळ हिंदूंचे राष्ट्र आहे, असे हिंदू लोक मानीत होते, तर या देशावर सार्वभौमत्व गाजविण्याचा हक्क केवळ मुसलमान बादशहांनाच असला पाहिजे, ही आकांक्षा मुसलमान समाजात बद्धमूल अथवा दृढमूल बनली होती. आज हे सर्व विचार आम्ही सोडून दिले आहेत व आपले राष्ट्र हिंदू, मुसलमान, ख्रिस्ती, शीख, पारशी इत्यादी सर्व धर्मांच्या लोकांचे बनले पाहिजे, अशी थोर आकांक्षा आमच्या अंतःकरणात उदय पावली आहे. इतकेच नाही तर ही भावना व्यक्त करणारा एक राष्ट्रध्वजही आज आपण सर्वानुमते मान्य केलेला आहे. धर्मवार राष्ट्रभावना ही भावना आपण मध्ययुगीन व आधुनिक युगास अननुरूप अशी ठरविली असून आमचे राष्ट्र हे धर्मजातिभेदातीत बनले पाहिजे व त्या व्यापक राष्ट्राची भक्ती केली पाहिजे, अशी भावनेनेच आम्ही त्याची भक्ती केली पाहिजे, अशी आपली राष्ट्रीय नीती बनली आहे.

जातिसंस्था मोडून पडली आहे

एके काळी जातिसंस्था ही आपल्या संस्कृतीचे वैशिष्ट्यच समजून हिंदू लोक तिला प्रेमाने कवटाळीत होते आणि ब्राह्मणापासून शूद्रापर्यंत अनेक जाती व पोटजाती कल्पून त्यांत जन्म पावणाऱ्या लोकांना ते उच्च-नीच मानीत होते. काही जातींना तर जन्मतः अस्पृश्यच मानीत होते व त्यांना स्पर्श करणे हे पाप कल्पीत होते. आज ही जातिसंस्था अजिबात मोडून पडली असून कोणत्याही जातीत जन्म पावल्याबद्दल एखाद्यास अस्पृश्य मानणे व तसे वर्तन करणे हा आमच्या राज्यघटनेने गुन्हा ठरविला आहे. हिंदूंच्या सर्व जातींत आज रोटी-बेटीव्यवहारही होण्यास कोणी प्रत्यवाय करीत नाही आणि भिन्न धर्मीय स्त्री-पुरुषही परस्परांशी विवाहबद्ध होऊन समाजात प्रतिष्ठा व मानमान्यता मिळवून सुखाने संसार करू शकतात.

स्त्री-पुरुषांतील सामाजिक विषमता अन्याय्य

धर्म व जाती यांच्या भेदांप्रमाणे स्त्री-पुरुष यांच्यातील सामाजिक विषमताही आपण आज अन्यायाची समजतो. बालविवाह-प्रतिबंध, प्रौढविवाहप्रचार, स्त्री-शिक्षण, घटस्फोट व विधवाविवाह, स्त्रियांचे आर्थिक स्वातंत्र्य व वारसा हक्क, स्त्रियांचे सामाजिक व राजकीय नेतृत्व इत्यादी सर्व बाबतींत आमचे विचार आमूलाग्र पालटून गेले आहेत. आमच्या स्त्रिया आता केवळ घरात कोंडून राहात नसून वाटेल तितके शिक्षण घेऊन हवा तो व्यवसाय करू शकतात, राजकारणात पडून मंत्रिमंडळात जाऊ शकतात आणि परराष्ट्रात जाऊन आपल्या राष्ट्राचे प्रतिनिधित्वही करू शकतात व त्याबद्दल आम्हास आनंद व अभिमान वाटतो. आमच्या संस्कृतीचे ते एक भूषण आहे असे आम्ही आज मानतो. एके काळी या सर्व गोष्टी आमच्या संस्कृतीस मारक समजत होतो.

प्रजेचे प्रभुत्व

राष्ट्रभावना आणि समाजघटना यांसंबंधीच्या आमच्या विचारांप्रमाणे आमच्या राज्यविषयक कल्पनांतही या काळात एक क्रांती घडून आलेली आहे. त्या वेळच्या आमच्या राजकीय विचारांत राजनिष्ठा व स्वामिनिष्ठा यांनाच अग्रस्थान होते आणि अनियंत्रित राजसत्तेपलीकडे आमचे विचार गेलेले नव्हते. आज आमच्या देशात जे अनियंत्रित राजे आहेत

ते आमच्या मागासलेल्या संस्कृतीचे अवशेष असून त्यांना ताबडतोब सत्ताहीन बनवणे हे आमचे आद्य कर्तव्य आहे असे आम्ही मानतो. आम्हास या राजांचा व सरंजामदारांचा आता तिटकारा आला असून त्यांच्या जुलमातून त्यांच्या प्रजेला मुक्त करणे हे जसे हिंदुस्थानातील इतर भागांतील लोकांचे कर्तव्य बनले आहे, तसेच तेथील प्रजेनेही आपल्या प्रभुत्वासाठी राजाविरुद्ध बंड करणे हे आम्हास न्याय्य वाटत आहे. तात्पर्य, राजाला आपला प्रभु मानण्याचा काळ आता उरला नसून आता प्रजेचे प्रभुत्व प्रस्थापित करण्याचा काळ आला आहे अशी आमची दृष्टी व निष्ठा बनली आहे. अशा प्रकारे राष्ट्रभावना, राज्यघटना आणि समाजघटना यांसंबंधी आमच्या विचारांत क्रान्ती घडून आली असली तरी समाजाच्या आर्थिक घटनेसंबंधी मात्र आमचे विचार अद्यापि संदिग्ध राहिलेले आहेत व त्यांसंबंधी आम्ही घोटाळत आहो.

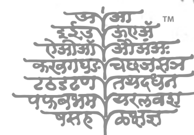
— ५ —

आर्थिक घटना व एकवर्ग समाज

धर्मभेदातीत राष्ट्र निर्माण करावे, जातिभेद व अस्पृश्यता यांचा उच्छेद करावा, राज्यघटनेत प्रजेचे प्रभुत्व प्रस्थापित व्हावे, या सर्व तत्त्वांना मान्यता देणारे लोक आपल्या समाजाची आर्थिक घटना समाजवादी बनवावी आणि मालक व मजूर हा वर्गभेद नष्ट करून एकवर्ग समाज स्थापन करावा, असे म्हणण्याची वेळ आली की कचरू लागतात ! हे एक आमच्या सांस्कृतिक मागासलेपणाचे लक्षण असून आम्ही वरील सर्व विचारक्रांती ब्रिटिश साम्राज्याच्या गुलामगिरीत घडवून आणिली असल्याने आम्हाला ब्रिटिश संस्कृती, ब्रिटिश समाजघटना व ब्रिटिश राज्यघटना यांची मोहिनी पडली आहे, असेच हे दृश्य पाहून वाटू लागते. आम्ही आजपर्यंत ब्रिटिशांची विरोधी भक्ती केली आणि त्यांच्याशी भांडत असतानाही त्यांच्या संस्कृतीसंबंधीचा आमचा आदर वाढत गेला व आम्ही स्वतंत्र झाल्यावर त्यांच्यासारखेच आपण व्हावे, ही आकांक्षा आमच्या अंतःकरणात रुजत गेली. शंभर वर्षांपूर्वी जातिभेद मोडणे व वर्णसंकर करणे यांसंबंधी आम्हास जशी भीती वाटत होती, तशीच भीती आमच्या देशातील अनेक आधुनिक विद्वानांस अद्यापि आर्थिक घटनेतील वर्गभेद मोडण्यासंबंधी वाटू शकते. धर्मविरुद्ध अथवा परमेश्वराविरुद्ध बंड उभारण्याची भाषा आज आमच्या परिचयाची झाली आहे. पण मालकशाही किंवा भांडवलशाहीवर्गाविरुद्ध क्रांतीची भाषा आमच्या पोटात अद्यापि धास्ती उत्पन्न करू लागते. अद्यापि मालमत्तेचा मालकी हक्क हा आम्ही परमेश्वरनिर्मित अथवा निसर्गसिद्ध समजतो. भांडवलदार लोकशाही ही वस्तुतः धनिकशाही आहे, याची आम्हास पूर्ण कल्पना येत नाही आणि आम्ही आध्यात्मिक संस्कृतीचे उपासक असल्यामुळे आमच्या देशातील भांडवलदारवर्ग जनतेचे रक्तशोषण करणार नाही, असा भ्रम आम्हास होतो.

साध्य समाजवादी लोकशाही

पण हे घुटमळणे आम्ही आता सोडून दिले पाहिजे. जन्मसिद्ध जातिभेद व अस्पृश्यता मानणे हे पाप आहे अथवा तो आमच्या धर्मभावनेस लागलेला कलंक आहे, असे आम्हास जसे वाटते, तसेच कोणतेही काम न करता केवळ स्वामित्वावर व्याज, खंड व नफा या रूपाने द्रव्यार्जन करण्याचे मार्ग कायदेशीर मानणे हे चूक आहे असे आपण जाणले पाहिजे. श्रम, अस्तेय व असंग्रह ही तत्त्वे केवळ वैयक्तिक आत्मोन्नती साधणाऱ्यांची खासगी व्रतेच न राहता समाजाच्या आर्थिक घटनेत योग्य ते स्थान त्यांना करून दिले पाहिजे. श्रमिकवर्गाने आपल्या कष्टाने निर्माण केलेल्या संपत्तीचा उपभोग घेणारा जमीनदार, सावकार व कारखानदारवर्ग हा परान्नपुष्टवर्ग असून त्याची समाजधारणेला यत्किंचितही आवश्यकता आज उरलेली नाही, याची स्पष्ट व निःसंदिग्ध जाणीव आपणास झाली पाहिजे. ही तत्त्वे आमच्या समाजाच्या आर्थिक घटनेत कायदेशीरपणे समाविष्ट करून एकवर्ग समाजघटना व समाजवादी लोकशाही हेच आमचे साध्य आहे व ते आम्ही दहा-पाच वर्षांत गाठणार असा निर्धार आज आपल्या राष्ट्रातील सर्व विचारवंतांनी व राष्ट्रभक्तांनी केला पाहिजे. तीस कोटींहून अधिक लोकसंख्येचे एक प्रचंड, प्राचीन व सुसंस्कृत राष्ट्र शांततेच्या मार्गाने परकीय साम्राज्यशाहीतून आपण मुक्त केले आहे, एवढ्यातच समाधान मानण्याचा हा काळ नसून या राष्ट्रात ब्रिटिश साम्राज्यशाहीच्याच आश्रयाने वाढलेली धनिकशाही लोकशाही राज्यावर आपली हुकमत चालवू लागणार नाही, याबद्दल आपण दक्ष राहिले पाहिजे व पाच-दहा वर्षांच्या आत या राष्ट्रीय लोकशाहीचे समाजवादी लोकशाहीत





रूपांतर घडवून आणले पाहिजे.

नामी संधी

केवळ आपल्याच देशातील धनिकशाही नव्हे, तर ब्रिटन-अमेरिकेतील धनिकशाहीदेखील आपल्या लोकशाहीवर कुरघोडी करण्याचा व भांडवलशाहीविरुद्ध कामगारशाही असे महायुद्ध पेटल्यास त्यात आमचे साहाय्य घेऊन जगातील समाजवादी संस्कृती नष्ट करण्याचा अथवा भांडवलशाही संस्कृती चिरंतन करण्याचा प्रयत्न केल्यावाचून राहणार नाही. ही आपत्ती टाळून जगात तिसरे महायुद्ध व मानवसंहार न होता शांततेच्याच मार्गाने समाजवादी लोकशाही स्थापन करण्याची नामी संधी आज आपणास लाभली आहे. सर्व युरोप खंडातील भांडवलशाही महायुद्धाने होरपळून निघाली आहे. ब्रिटिश राष्ट्र स्वतःच कर्जबाजारी बनले असल्याने जगावर सावकारीचे पाश निर्माण करण्यास व भांडवलशाही संस्कृतीला जीवदान देण्यास पूर्णपणे असमर्थ झाले आहे. अमेरिकेला ही महात्त्वाकांक्षा निर्माण झाली असली, तरी जगाच्या राजकारणात नवीनच पदार्पण करणारे हिंदी संघराज्य रशियाबाहेरच्या आशियाचे नेतृत्व करू लागेल व समाजवादी लोकशाहीचा पुरस्कार करू लागेल तर सुवेझपासून सिंगापुरापर्यंत पसरलेल्या हिंदी महासागरातून ब्रिटिश व अमेरिकन आरमारांना बाहेर काढून लावण्याचे सामर्थ्य त्याला येऊ शकेल. चीनलाही अमेरिकेच्या सावकारी पाशातून मुक्त होण्यास आपणास साहाय्य करता येईल. आणि एकदा अमेरिकेचा भांडवलशाही भस्मासूर पॅसिफिक महासागराच्या पलीकडे गेला म्हणजे रशियातील समाजवादही लोकशाही स्वरूप धारण करून आपले हुकूमशाही स्वरूप सोडून देईल. पण या सर्व गोष्टी आम्ही आमच्या राष्ट्राची राज्यघटना, समाजघटना व आर्थिक घटना समाजवादी बनवू, तरच होऊ शकतील. हे जाणून आम्ही आमच्या लोकशाही राज्याला समाजवादी बनविण्याची त्वरा केली पाहिजे.

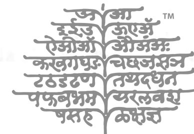
— ६ —

नवसंस्कृती व नवा मानव

आपणास आज एक नवी संस्कृती निर्माण करावयाची आहे याची जाणीव आम्ही सतत ठेविली पाहिजे. तीनशे वर्षांपूर्वी युरोप खंड आधुनिक युगात आले, भौतिक विद्येत त्याने आघाडी मारली. भौतिक सत्याचे संशोधन करीत असताना, आप्तवाक्य व शब्दप्रामाण्य यांच्यापुढे जाऊन बुद्धिवाद आणि आत्मप्रामाण्य यांचा आधार त्याने घेतला. बुद्धिवादातून बुद्धिस्वातंत्र्य जन्मास आले आणि या बुद्धिस्वातंत्र्यासाठीच व्यक्तिस्वातंत्र्याचा पुरस्कार प्रथम करण्यात येऊ लागला. बुद्धिवाद व व्यक्तिस्वातंत्र्य यांच्या संरक्षणासाठी राज्यक्रांत्या कराव्या लागल्या व तशा राज्यक्रांत्या ब्रिटिश, अमेरिकन व फ्रेंच लोकांनी केल्याही. पण त्या क्रांत्या केल्यानंतर व्यक्तिस्वातंत्र्य आर्थिक व्यवहारात प्रभावी बनले. सत्यसंशोधन आणि समाजसेवा ही व्रते घेणाऱ्यांना जे स्वातंत्र्य हवे होते, ते जितके हितावह होते तितकेच हे आर्थिक व्यवहारातील व्यक्तिस्वातंत्र्य अनर्थावह ठरले आहे. प्रत्येक व्यक्तीला वाटेल तितका धनसंग्रह करण्याचे स्वातंत्र्य दिले आणि सर्वांना सर्वांशी अनिर्बंध स्पर्धा करण्याची पूर्ण मुभा दिली म्हणजे समाजाचे, राष्ट्राचे व जगाचे हित आपोआप होईल, हे तत्त्व अर्थशास्त्रात अनर्थावह ठरले आहे. आर्थिक व्यवहारांचे अनियंत्रण आणि आयोजित आर्थिक घटना, हेच आजच्या सर्व मानवी अनर्थांचे आद्य कारण आहे. हे तत्त्व अर्थशास्त्रात आता सुप्रतिष्ठित झाले असून आर्थिक नियंत्रणवाद व नियोजित आर्थिक घटना अशा घोषणा सर्वत्र ऐकू येत आहेत. आपल्या संघराज्यातील राज्यघटनेतही ही तत्त्वे अंतर्भूत झाली आहेत. आमच्या सरकारने हे धोरण जाहीर केले आहे. पण अद्यापि एकवर्ग समाजघटनेचे ध्येय आमच्या आर्थिक व राजकीय घटनेत सुप्रतिष्ठित झालेले नाही. ते होईपर्यंत आपण नवसंस्कृतीच्या निर्मितीस योग्य असा पाया घातला आहे असे म्हणता येणार नाही. हे करावयाचे तर व्यक्तिस्वातंत्र्याला आर्थिक क्षेत्रात नियंत्रण घातले पाहिजे आणि आर्थिक घटनेचा पाया स्वार्थ व स्पर्धा यांवर न घालता सेवा व सहकार्य या तत्त्वांवर घातला गेला पाहिजे.

नियंत्रण व नियोजन ही तत्त्वे आधारभूत

संग्रहबुद्धी आणि स्पर्धा या तत्त्वांना मोकाट सोडल्याचे परिणाम पाहून आता नियंत्रण व नियोजन ही तत्त्वे आर्थिक घटनेला आधारभूत मानण्यात येत आहेत. या पायावर उभारण्यात येणाऱ्या संस्कृतीतच सत्यनिष्ठा, प्रेमभावना आणि सेवावृत्ती ही जीवनमूल्ये टिकू शकतात, याची जाणीव आम्हास होऊ लागली. म्हणूनच हिंदी संस्कृतीचा पूर्ण अभिमान बाळगणारे म. गांधी " सत्य व अहिंसा यांचे मूर्त स्वरूप समाज-





वाव्च होय" (Truth and nonviolence must incarnate in Socialism.) असे म्हणू लागले आहेत. मानवसमाजाला सत्यसंशोधनापासून केवळ सामर्थ्य प्राप्त होऊ शकते, याचा पुरावा युरोपीय संस्कृतीने जगाला आणून दिलाच आहे.

सत्यनिष्ठेइतकेच प्रेमभावनेचे महत्त्व

भौतिक सत्याच्या क्षेत्राप्रमाणे सामाजिक सत्याच्या क्षेत्रातही आधुनिक युरोपने आघाडी मारली आणि बुद्धिस्वातंत्र्य, सामाजिक समता व राजकीय लोकसत्ता यांचा शोध लावला. तथापि, स्वार्थ व स्पर्धा या आसुरी तत्त्वांवर आर्थिक घटना केल्याने समाजसंघटनेतील प्रेमाचा झरा आटत गेला. आणि सर्व राष्ट्रे अंत:कलह आणि आंतरराष्ट्रीय महायुद्धे यांच्या खाईत लोटली जाऊ लागली. सत्यशोधनाइतकीच प्रेमभावनेची आणि सेवावृत्तीची मानवसंस्कृतीला आवश्यकता आहे. इतकेच नाही तर प्रेमभावना व सेवावृत्ती यांच्या अभावी सामाजिक व आत्मिक क्षेत्रांतील सत्यसंशोधन खुंटून जाते, असा अनुभव आधुनिक युरोपच्या इतिहासावरून येत आहे. म्हणून सत्यनिष्ठेच्या आग्रहाइतकाच प्रेम-भावनेचाही आग्रह धरला पाहिजे आणि प्रत्येकाने आपापला धंदा चालविताना समाजसेवेचे व्रत अंगीकारले पाहिजे, असे सांगणारे सत्याग्रही तत्त्वज्ञान प्राचीन भारताच्या संस्कृतीचे अमृतमंथन करून आधुनिक भारताचे निर्माते म. गांधी यांनी जगापुढे ठेविले आहे.

समाजसेवेलाही स्थितप्रज्ञतेची जरुरी

सर्व जुन्या अध्यात्माचे सार ज्ञान, प्रेम आणि सेवा या त्रयीत साठविलेले आहे. ज्ञानसंशोधनाचे कार्य केव्हाच पूर्ण होत नाही व कोणतेही शास्त्र– मग ते भौतिक असो, सामाजिक असो की आध्यात्मिक असो– केव्हाही पूर्णता पावत नाही. तसेच मनुष्याच्या प्रेमाला कोणतीही मर्यादा घालता कामा नये. माझे कुल, माझी जात, माझा वंश, माझे राष्ट्र, माझा वर्ग अशी कोणतीही मर्यादा ठेवून आपण सामाजिक व नैतिक सत्याचा अथवा सत्-असत्‌चा विवेक करू शकत नाही. सद्‌स-द्विवेक करताना बुद्धी पूर्ण निरहंकार व निर्मम झाली पाहिजे आणि प्रज्ञा स्थिर झाली पाहिजे. यासाठीच निर्विकार मनाची व इंद्रियसंयमाची मनुष्याला आव-श्यकता आहे. स्थितप्रज्ञता, ब्राह्मी स्थिती आणि निर्वाणप्राप्ती यांची अंत:शांतीला जशी गरज आहे, तशी ती समाजोन्नतीला व समाजसेवेलाही आहे. त्यावाचून खरी समाजधारणा होणार नाही व जगात खरे सुख व खरी शांती यांचीही स्थापना होणार नाही.

बुद्ध अथवा मुक्त मानव

अशी संस्कृती निर्माण करावयाची, तर सर्व विश्वाचे ज्ञान करून घेण्यात, सर्व विश्वावर प्रेम करण्यात आणि सर्व मानवजातीची सेवा करण्यातच आपल्या जीविताचे साफल्य व मोक्ष आहे असे मानणारे मानव आपणास निर्माण केले पाहिजेत. सर्व धर्मांचा व धर्मसंस्थापकांचा हाच खरा व एकच एक संदेश आहे. सत्याहून दुसरे कोणतेही परब्रह्म जे मानीत नाहीत, आपल्या प्रेमाला जे कोणतीही मर्यादा ठेवीत नाहीत आणि प्रत्येक कर्म करीत असता त्याचे जगावर सुख-दायकच परिणाम घडावेत, याबद्दल जे सदैव जागृत व दक्ष असतात, असे बुद्ध अथवा मुक्त मानव या जगात पुन: अवतीर्ण व्हावेत, हीच आकांक्षा आधुनिक भारताच्या अंत:करणात आज उदित झाली आहे. हीच त्याची आजच्या जगाकडे पाहण्याची नवी दृष्टी होय. ही दृष्टी अगदीच नवी नाही. पण तिची विस्मृती आधुनिक मानवाला झाली होती. भौतिक ज्ञानाने प्राप्त झालेल्या सामर्थ्यामुळे त्याला प्रेमाच्या प्रभावाचा व सेवेच्या तपश्चर्येचा विसर पडला होता. परार्थाला लाथाडून स्वार्थ साधणे यातच मोठेपण आहे, सहकार्य सोडून स्पर्धा करणे हाच निसर्गाचा नियम आहे आणि सेवावृत्तीपेक्षा संग्रहबुद्धीच श्रेष्ठ आहे, असा भ्रम मानवाला झाला होता. तो भ्रम दूर करून मानवाला खरा आदर्श कोणता, ते आज जगाला म. गांधींच्या जीवनाकडे पाहूनच कळू लागले आहे आणि श्रीकृष्ण व गौतमबुद्ध, येशू ख्रिस्त व महंमद पैगंबर या सर्वांचा हाच जीवनसंदेश होता, असे जगाला पटू लागले आहे. लोकशाही समाजवाद हाच समाजधारणेचा आजचा युगधर्म असला, तरी सत्य, अहिंसा व तप हा मानवाचा सनातन धर्म आहे. त्याचा प्रकाश केव्हाही मंद होऊ देता कामा नये, अशी सर्व विचारी लोकांना आज खात्री पटू लागली आहे. या प्रकाशात आपण वावरत असलो म्हणजे आपण कोणत्याही सामाजिक, आर्थिक, राजकीय व धार्मिक संस्थांत क्रांती करू शकू व आपली ऐहिक प्रगती व उन्नती साधू शकू आणि हे सर्व करूनच आमचा सनातन मानवधर्म जिवंत ठेवू.



अनुक्रमणिका

हिंदविच्छेदनाची मीमांसा*

हरि कृष्ण मोहनी

पंधरा ऑगस्टपासून हिंदुस्थानात दोन स्वतंत्र राष्ट्रे अस्तित्वात आलेली आहेत. १५० वर्षांच्या इंग्लंडच्या साम्राज्यछत्राखाली राजकीय दृष्ट्या हिंदुस्थान एक होऊन एकराष्ट्रीयत्वाची भावना हिंदुस्थानात खोल गेलेली होती. देशभक्ती म्हणजे अखंड हिंदुस्थानाची पूजा असेच देशभक्तीचे स्वरूप हिंदुस्थानातील देशभक्तांच्या हृदयात जोपासले गेले होते. गेल्या काही महिन्यांत ज्या अनपेक्षित व भयंकर राजकीय घटना हिंदुस्थानभर घडून आल्या, हिंदू, मुसलमान, शीख ह्या मोठ्या जमातींमध्ये कमीअधिक प्रमाणात जे अत्याचार, क्रौर्य व भीषण प्रवृत्तींचे दर्शन झाले, त्यामुळे आपल्या देशाची दोन स्वतंत्र राष्ट्रे झालेली आहेत. एकराष्ट्रीयत्वाची पवित्र भावना ज्या देशभक्तांनी वाढवली, पोसली व पूज्य मानली, त्या सर्व देशभक्तांस ह्या दुर्दैवी घटनेमुळे दुःख झालेले आहे. उद्वेग, निराशा, चेव, संताप, सखेदाश्चर्य या भावनांनी देशभक्तांचे हृदय व्यापून गेलेले आहे. आता ह्यापुढे एकजिनसी, अखंड आणि म्हणूनच बलिष्ठ असे आपले राष्ट्र बनविता येणार नाही असे निराशाजनक विचार मनात येत असल्यामुळे एकराष्ट्रीयत्वाचे अभिमानी देशभक्त, आपणास स्वातंत्र्य मिळाल्याचे समाधान, सुख व आनंद अनुभवू शकत नाहीत.

ही घटना कशी घडून आली, ह्याचे मनन केल्यास आणि गेल्या साठ वर्षांच्या स्वातंत्र्याच्या लढ्याचे विहंगम दृष्टीने अवलोकन केल्यास, खालील प्रमेये किंवा विचारपरंपरा स्पष्टपणे मनापुढे उभ्या राहतात.

ध्येय-लोकसत्ताक राज्यपद्धती

इंग्लंड हे लोकसत्ताक (Democratic) राष्ट्र असल्यामुळे व ते हिंदुस्थानवर हुकमत चालवीत असल्या-मुळे, हिंदुस्थानी देशभक्तांस आपला स्वराज्यप्राप्तीचा लढा लोकसत्ताक राज्यपद्धतीचे ध्येय पूर्णपणे अंगीकारून चालविणे भाग पडले.

हिंदी समाज विस्कळित व भिन्न थरांनी युक्त

आमची राज्यपद्धती भिन्न असल्यामुळे निरनिराळ्या सांस्कृतिक पातळींवरचे गट, हिंदुस्थानातील सर्व प्रांतांत सगळीकडे विखुरलेले असल्यामुळे आणि हिंदुस्थान हा एका खंडासारखा अवाढव्य देश असल्यामुळे, आमच्या इंग्रज राज्यकर्त्यांचे लोकसत्तेचे तत्त्व आमच्या सहज अंगवळणी पडू शकत नव्हते. हिंदुस्थान हा अठरापगड जातींचा, अनेक धर्मांचा व थोड्याबहुत प्रमाणात वन्य लोकांचाही देश असल्यामुळे सार्वत्रिक रीत्या लोकसत्ताक तत्त्व सहज अंगी रुजवून घेणारा एकजिनसी समाज आमचा नाही.

ब्रिटिशांनी येथील भेदभाव योजनापूर्वक वाढवले

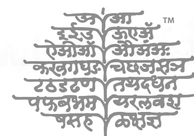
एकजिनसी असा समाज हिंदुस्थानात बनल्यास व त्या समाजात देशभक्तीचे स्वार्थत्यागी स्फुरण झाल्यास, त्या देशभक्तीने राजकीय समुत्थान किंवा क्रांती घडून येईल व अशा समुत्थानामुळे ब्रिटिश साम्राज्यास धोका उत्पन्न होईल, हे परकीय राज्यकर्त्यांतील धोरणी मुत्सद्यांनी इंग्रजी राज्याच्या आरंभापासून अर्थातच ओळखलेले आहे. आणि म्हणून परकीय अशा इंग्लिश राज्यकर्त्यांनी आमच्यामधील भाषाविषयक, स्पृश्यास्पृश्यविषयक, संपत्तिविषयक व प्रांतविषयक भेदभाव जाणूनबुजून वाढविले. प्रातिनिधिक तत्त्वावर हिंदुस्थानच्या एकतंत्री राज्यपद्धतीत आपण हळूहळू एतद्देशीय लोकांचे साहचर्य मिळवून सुधारणा घडवून आणीत आहो असे बाह्यात्कारी दाखवून, परंतु स्वतंत्र मतदारसंघ निर्माण करून, हिंदुस्थानी जनतेमधील सामाजिक भेदभाव राजकीय महत्त्वाकांक्षेमुळे सारखे वाढत राहतील, अशी योजना ब्रिटिशांनी जागरूकपणाने सुरू केली.

पुढारी जागृत राहिले नाहीत

स्वतंत्र मतदारसंघाचा हा विषवृक्ष हिंदुस्थानाची भविष्यकाळी शकले करील आणि म्हणून तो मुळातच

* 'नवभारत'च्या ऑक्टोबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.

अनुक्रमणिका





छाटून टाकावा किंवा त्या विभक्त मतदारसंघाशी प्रथमपासूनच असहकार करावा, इतकी पुढील राजकीय धोरणाची जागरूकता, भविष्यकालीन अचूक अंदाज करण्याचा धूर्तपणा हिंदुस्थानी राजकीय पुढाऱ्यांत दिसून आला नाही. स्वतंत्र मतदारसंघ प्रथमपासून स्वीकारताच कामा नयेत इतके कडक धोरण व अशा मतदानपद्धतीविरुद्ध राजकीय चळवळीची वावटळ उठविण्याची ताकद कोणत्याही हिंदुस्थानी पुढाऱ्यात नव्हती.

सनदशीर मार्गच स्वीकारणे प्राप्त होते

ब्रिटिशांपासून अधिकाधिक राजकीय हक्क संपादन करून घेण्याची आमची चळवळ, स्वराज्य व स्वातंत्र्यप्राप्तीचा आमचा राजकीय लढा बहुतांशी सनदशीर पद्धतीने आम्हास करावा लागला. आमचे राष्ट्र निःशस्त्र केले गेल्यामुळे व हिंदुस्थानच्या बाहेरच्या स्वातंत्र्यप्रेमी राष्ट्रांशी आमच्या स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठी बेसनदशीर मार्गाने संबंध ठेवणे अशक्यप्राय असल्यामुळे स्वराज्यासाठी सशस्त्र चळवळ गुप्तपणेदेखील चालू ठेवण्यास आम्हास फारशी सवडच नव्हती.

१८५७ मध्ये इंग्रजांविरुद्ध बंड झाले. ते बंड इंग्रजांनी शमविल्यानंतर इंग्रजी सत्ता हिंदुस्थानात स्थिर झाली. इंग्रजी सत्ता हा ईश्वरीनेमानेम (Divine dispensation) आहे असे मत रूढ करण्यापर्यंत विचारी लोकांचीदेखील मजल गेली. इंग्रजांपासून राजकीय हक्क गोडीगुलाबीने मिळविणे एवढेच आपले कार्य आहे, असे इंग्रजांनी पढविलेल्या विद्वानांस वाटू लागले. सनदशीर मार्गाने राजकीय चळवळीचा गाडा चालू लागला.

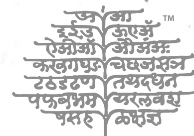
१९०४ साली दहशतवादी बेसनदशीर चळवळीचा जन्म झाला. १९१४ ते १९१८ पर्यंत पहिले जागतिक युद्ध झाले. त्या काळात गदरपार्टीकडून थोडीशी क्रांतिकारक चळवळ झाली. १९३९ ते १९४५ पर्यंत दुसरे जागतिक युद्ध झाले. ह्या काळात हिंदुस्थानात व हिंदुस्थानाबाहेर देशगौरव सुभाषचंद्र बोस ह्यांच्या अद्वितीय पराक्रमी नेतृत्वाखाली अधिक परिणामकारक अशी क्रांतिकारक चळवळ झाली हे खरे. परंतु हे इंग्रजी राज्याविरुद्ध साचलेल्या तीव्र असंतोषाचे प्रसंगोपात्त क्वचित घडून येणारे धरणीकंपाचे लहानसे हादरे होते, एवढेच त्यासंबंधी म्हणण्यासारखे आहे.

गांधीप्रेरित लढ्याची शक्ती मर्यादित

१९२१ सालापासून महात्मा गांधीजींच्या अलौकिक आधिपत्याखाली स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या आमच्या लढ्याचे स्वरूप जरी सार्वत्रिक झाले, बहुजनसमाजा (Masses)-मध्ये ते प्रसार पावले आणि राजकीय लढ्याचे क्षेत्र जरी पुष्कळ विस्तृत झाले, तरी जुने परकीय राज्य उखडून टाकून त्या जागी नवे, आमचे स्वराज्य प्रस्थापित करण्याची ह्या गांधीप्रेरित असाधारण लढ्याची शक्ती मर्यादितच होती. सांस्कृतिक दृष्ट्या गांधीजींनी सुरू केलेला सविनय कायदेभंगाचा लढा अभूतपूर्व, लोकविलक्षण, असामान्य, इतिहासात तोड नसलेला असा जरी असला तरी स्थापित झालेले एक राज्य उलथून पाडून त्या जागी नवीन राज्य प्रस्थापित करण्याची हिंसायुक्त क्रांतीत किंवा रक्तरंजित लढ्यांत जी शक्ती असते, ती ह्या अहिंसक लढ्यांमध्ये अंतर्भूत झालेली नाही. असलेल्या राज्यपद्धतीत उत्तरोत्तर अधिकाधिक सुधारणा घडवून आणण्यामध्ये केवळ ह्या लढ्याची शक्ती परिसीमित झालेली आहे. आमूलाग्र नवीन राज्य स्थापित करण्याची व पूर्वीचे राज्य अजिबात निर्मूलन करण्याची शक्ती ह्या सविनय कायदेभंगाच्या लढ्यामध्ये नाही व ती राहू शकत नाही.

स्वतंत्र मतदारसंघाच्या विषावर उतारा

इंग्रजांविरुद्ध असहकाराची, सविनय कायदेभंगाची, सत्याग्रहाची जी चळवळ म. गांधींनी सुरू केली त्या चळवळीचे यश हिंदुस्थानी स्वराज्यप्रेमी लोकांमध्ये जास्तीत जास्त सलोखा घडवून आणण्यात सामावलेले होते. ह्या चळवळीपासून अस्पृश्य दूर जाऊ नयेत व मुसलमानांचाही पाठिंबा ह्या चळवळीस मिळावा म्हणून हरिजनोद्धार, खिलाफतीचा पक्षपात, हिंदु-मुसलमानांचे सख्य ह्या मुद्द्यांवर जोर देणे म. गांधीजींस राजकीय दृष्ट्या अत्यंत जरुरीचे होते. राजकारणात इंग्रजांविरुद्ध एक मजबूत फळी (Front) निर्माण करणे आवश्यक होते. ही फळी निर्माण करताना जी तडजोड करावी लागली त्यामुळे मुसलमानधार्जिणेपणाचा आरोप स्वीकारणे गांधीजीस भागच पडले. वास्तविक पाहू जाता स्वतंत्र मतदारसंघाच्या विषाविरुद्ध राजकीय दृष्ट्या हरिजन-उद्धार व मुसलमानी जनतेशी स्नेहसंबंध (Muslim mass contact) हा सौम्य का होईना असा उतारा होता हे मान्य करणे भाग आहे.





ऐतखाऊ गटास फावले

अहिंसक लढ्यामुळे राज्यकारभारात जी सुधारणा घडून येते त्या प्रसंगी, किंवा राज्याचा सुधारणाकायदा बदलण्याच्या वेळी अशा लढ्यात सामील न झालेले गट, बलिष्ठ असल्यास, स्वतंत्र मतदारसंघामुळे, लोकशाही तत्त्वाचा अवास्तव फायदा, नवीन सुधारणा-कायदा लागू होताना, ह्या बलिष्ठ ऐतखाऊ गटास मिळणे अपरिहार्यच होते. हे बलिष्ठ महत्त्वाकांक्षी गट कोणताही स्वार्थत्यागप्रेरित राजकीय लढा न करिता नुसत्या संख्येच्या व मतदानाच्या जोरावर राजकीय अधिकार-प्राप्ती करून घेण्यास समर्थ ठरतात. लोकसत्ताक राज्य-पद्धती व अहिंसक नैतिक लढा ह्यांची युती झाल्यामुळे महत्त्वाकांक्षी, स्वार्थी परंतु बलिष्ठ असे समाजाचे गट नष्ट होऊ शकत नाहीत. राजकीय सुधारणेच्या प्रत्येक हप्त्याच्या वेळी आपला राजकीय स्वार्थ ह्या महत्त्वा-कांक्षी, आपमतलबी गटास साधता येतो. 'खाण्याला आम्ही व लढण्याला आमचे भाऊ', 'मिळवावे एकाने व खावे भलत्याने', 'मुंग्यांनी वारूळ करावे पण त्यात राहावे सापाने' असा प्रकार ह्या अहिंसक लढ्यामुळे व विभक्त मतदारसंघामुळे लोकशाहीत दिसू लागतो.

इंग्रजांचे संधिसाधू धोरण

इंग्रजांचे धोरण, साम्राज्यशाही राज्यपद्धतीची विचारधारा किंवा इंग्लंडच्या कॉन्झरवेटिव्ह पक्षाचे राज-कारण, शक्तीचे समतोलन (Balance of power) ह्यांत साठविलेले आहे. परस्परविरुद्ध पक्ष, राष्ट्रे किंवा प्रतिकारात्मक दोन स्पर्धायुक्त शक्ती मुद्दाम वाढवून, त्यांच्यामध्ये घर्षण उत्पन्न करून, ते घर्षण शांत करण्याचा आव आणून, आपला स्वार्थ शक्तीच्या समतोलनाच्या धोरणामुळे फार चांगल्या रीतीने साधता येतो. ह्या धोरणामुळे स्वार्थावर न्यायीपणाचा व शांततेचा मुखवटा चढविता येण्यास अनुकूलता निर्माण होते. परस्परविरुद्ध लढणाऱ्या दोन स्पर्धायुक्त शक्तीं-मध्ये एक शक्ती जर अन्याय्य, आपमतलबी, प्रमाणा-बाहेर महत्त्वाकांक्षा बाळगणारी असली तरीदेखील इंग्रजी राज्यकर्त्यांचे हे समतोलनाचे धोरण अन्याय्य शक्ती वाढविण्यास नेहमीच उत्सुक असते.

विभक्त मतदारसंघ व त्यामुळे उत्पन्न झालेली मुसलमानांची पाकिस्तानाची अंतिम चळवळ इंग्रजां-मधील साम्राज्यशाही मुत्सद्यांनी उत्पन्न केली, पोसली व मुद्दाम वाढविली. मुसलमानांची ही चळवळ अन्याय्य आहे, एकराष्ट्रीयत्वास, हिंदुस्थानचे बलिष्ठ राष्ट्र बनविण्याच्या उद्योगास विघातक आहे, हिंदुस्थानची शकले करणारी आहे असे काही इंग्रजी कॉन्झरवेटिव्ह मुत्सद्यांस वाटत असले, त्यांची तशी खात्रीही असली, तरी हिंदुस्थानाची अनेक राष्ट्रे बनविण्याची ही चळवळ, मुसलमानांच्या अन्याय्य मागण्या, हिंदुस्थानची विभा-गणी करून स्वतंत्र राज्ये स्थापन करण्याची त्यांची महत्त्वाकांक्षा, इंग्रजी मुत्सद्दी न्याय्य बुद्धीने प्रेरित होऊन चिरडून टाकतील ही आशा राजकारणात करणे व्यर्थ आहे. साम्राज्यशाही मुत्सद्यांच्या मनात न्यायाच्या तराजूस जागा नाही. संधिसाधूपणा (Expediency) हेच त्यांच्या राजकीय धोरणाचे महावाक्य आहे.

राजकारण व निर्भेळ न्यायबुद्धी

जागतिक युद्ध संपल्यानंतर जागतिक परिस्थितीच्या अनेकविध दडपणांमुळे, हिंदुस्थानाच्या असंतोषाच्या ज्वाळांचे प्रत्यक्ष दर्शन इंग्रजी राज्यकर्त्यांस उत्तरोत्तर अधिकाधिक होऊ लागल्यामुळे व इंग्रजी राष्ट्रांतील साम्राज्यशाही लष्करी खुमखुमी बहुतांशी जिरली गेल्यामुळे हिंदुस्थानास स्वराज्य देण्याची अपरिहार्यता इंग्लंडच्या सर्वपक्षीय मुत्सद्यांस पटलेली आहे. इंग्लंडा-तील युद्धानंतरच्या निवडणुकीत हुजूरपक्ष पराभूत होऊन मजूरपक्ष अपेक्षेबाहेर अशा बहुसंख्येने निवडून आलेला आहे. इंग्लंडची राज्यपद्धती व राजकीय दृष्टिकोण ह्या पक्षविशिष्ट उलथापालथीमुळे पुष्कळच बदललेला असला, तरीदेखील इंग्लंडचे पूर्वपरंपरागत साम्राज्य-शाही धोरण, इंग्लंडचे राजकारण नेहमी विकासवादी (Evolutionary) राहिल्यामुळे, प्रस्तुतचे मजूर-सरकारदेखील आमूलाग्र बदलवू शकले नाही. मुसलमानी प्रांतीय सरकारांचा आततायीपणा पाहिल्यावरदेखील न्याय्य पक्षाच्या समर्थनासाठी व अन्याय्य पक्ष चिरडून टाकण्यासाठी मजूर-सरकारचा हुकूम चालविणाऱ्या दोन इंग्रज गव्हर्नर जनरलांनी व इंग्रज गव्हर्नरांनी हिंदुस्थानचे लष्कर पूर्णपणे उपयोगात आणले नाही.

ह्या मजूर-सरकारने हिंदुस्थानाची दोन राष्ट्रे होऊ नयेत हे मत ग्राह्य ठरवून ते महत्त्वाच्या कागदोपत्रांत नमूद करून ठेविलेले असले तरी, आपल्या लष्करी शक्तीचा उपयोग व फायदा मुसलमानांचा अन्याय्य आतताईपणा ठेचून काढण्यासाठी हिंदुस्थानाच्या नाम-धारी शीख मंत्र्यास अशा आणीबाणीच्या प्रसंगी घेऊ

अनुक्रमणिका

दिला नाही. न्याय्य पक्षाची इतकी तीव्रता मजूरपक्षासही नाही. हे खरे मानले पाहिजे की, राज्यकारभार करताना निर्भेळ न्यायास जागाच नसते. राजकारणातील न्याय, हा काळवेळ, राष्ट्रीय स्वार्थ, भवितव्याची वैभवपूर्ण आशा ह्यांमुळे बाधित झालेला असतो. निर्भेळ न्यायबुद्धीची अपेक्षा राजकारणात करणे अगदी चुकीचे आहे.

मु. लीगने जाणूनबुजून अंदाधुंदी माजविली

१९३५ चा सुधारणा कायदा हिंदुस्थानाच्या राज्यकारभारास सांप्रत लागू आहे. १९३९ सालापासून जागतिक युद्ध सुरू झाले व १९४५ मध्ये समाप्त झाले. युद्धकाळात हिंदुस्थानाचा राज्यकारभार, लढाई यशस्वी व्हावी म्हणून, इंग्रजांच्या सोयीसाठी हिंदुस्थानात शांतता नांदणे जरूर होते म्हणून, बहुतांशी वटहुकुमाच्या जोरावर इंग्रजांनी चालविला. ह्या काळात हिंदुस्थानाच्या स्वराज्याचा प्रश्न राजकीय पक्षांशी सलोखा करून इंग्रजांस सोडविता आला नाही. देशभक्तांना कारागृहात ठेवणे इंग्रजांस जरूर पडले. युद्ध संपल्यानंतर पुन्हा १९३५चाच जुना कायदा रूढ झाला. नवीन सुधारणा-कायदा करण्याचा खल, मुत्सद्यांची शिष्टाई, पक्षपुढाऱ्यांच्या कॉन्फरन्सेस किंवा सभा, शिष्टाईचा निर्णय सांगणारी पत्रके ह्यांनी १९४५ नंतर राजकीय वातावरण भरून गेले. मध्यवर्ती हिंदुस्थानी सरकार पक्षपुढाऱ्यांच्या अनुमतीने चालवून राज्यसुधारणेचा अंतिम कायदा किंवा स्वराज्यप्रदानाचे कार्य सर्वपक्षसंमत व्हावे ह्या हेतूने योग्य वातावरण निर्माण करण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न मजूरपक्ष अधिकारारूढ झाल्यामुळे सुरू झाला. परंतु लीगपक्ष ज्या प्रांतात अधिकारारूढ होता, त्या प्रांतांत सनदशीर चळवळीच्या नावाखाली लीगच्या मंत्रिमंडळाने पाकिस्तान निर्माण करण्याच्या हेतूने अल्पसंख्याक लोकांवर जबरदस्तीने दडपण आणण्याची अन्याय्य कारवाई सुरू केली. गांधीलमाशांचे पोळे उठावे तसे मुस्लिम लीगने अखिल हिंदुस्थानभर पाकिस्तानच्या चळवळीचा धुडगूस घातला व अल्पसंख्याक लोकांवर अत्याचार करून दहशत बसविण्याचा प्रयत्न केला. मुसलमान बहुसंख्य असलेल्या प्रांतांत मुस्लिम लीगचे राज्य नसल्यास ते जबरदस्तीने स्थापन करण्याचा कट मुस्लिम लीगने रचला. सर्व हिंदुस्तानभर मुस्लिम लीगने अंदाधुंदी चालविली. मुस्लिम लीगच्या ह्या सर्व जुलूमजबरदस्तीच्या चळवळीचा हेतू हा होता की, पाकिस्तान निर्माण करण्यास इंग्रजास भाग पाडावे. आणि हिंदू–शीखांच्या मनात मुसलमानांची दहशत बसवावी. एकराष्ट्रीयत्वाच्या दृष्टीने पाकिस्तानचा हा कट अन्याय्य असला आणि मजूरपक्षीय मुत्सद्यांसही तो अमान्य असला, तरी मध्यवर्ती सरकारात कॉंग्रेस आणि लीग ह्यांमध्ये फूट पडल्यामुळे आणि बहुसंख्य मुसलमानी प्रांतांत प्रांतिक कारभार लीग मंत्र्यांच्या किंवा लीग मंत्र्यांचे वजन असणाऱ्या मंत्रिमंडळाच्या हवाली असल्यामुळे, अखिल हिंदुस्थानात मुस्लिम लीगचे फावले. भयंकर अंदाधुंदी माजली. ही अंदाधुंदी मुस्लिम लीगने जाणूनबुजून माजविली.

इंग्रजांनी लष्कर का आणू दिले नाही ?

ही अंदाधुंदी लष्करी बळाच्या जोरावर मोडून काढणे शक्य होते. न्याय्य पक्षास पाठिंबा देऊन लष्करी कायदा दयामाया न ठेवता लागू करण्यास मजूर-सरकार तयार झाले नाही. राजकीय दृष्टचा हिंदुस्थानातून कूच करण्याचा जरी प्रस्तुतच्या मजूरसरकारने निश्चय केलेला असला, तरी लष्करी सामर्थ्य दाखवून जरूर तेथे हिंदू किंवा मुस्लिम जनतेचे शत्रुत्व पत्करण्यास मजूर-सरकार तयार झाले नाही. अशा वेळी हिंदू–मुसलमान–शीख दंगेधोपे करीत असताना सैन्यामध्येही बेदिली उत्पन्न होईल की काय, असाही संशय लष्करी अधिकाऱ्यांच्या मनात वाटत असण्याचा संभव आहे. कसेही असो, लष्कराचा उपयोग ह्या आणीबाणीच्या प्रसंगी होऊ शकला नाही ही गोष्ट खरी. आपण निघून जाऊन दोन्ही जमातींस हिंदुस्थानात बंडाळी खुशाल माजविण्यास मोकळे सोडण्यास इंग्रज तयार झाले नाहीत. हे व्यवहार्य राजकरण झाले असते की काय ह्याबद्दल दुमत होणे शक्य आहे.

हिंदुस्थान एक राष्ट्र राहो की ते विभक्त होवो, इंग्लंड व हिंदुस्थानी राष्ट्रे ह्यांमध्ये सलोखा राहावा ही इच्छा, व्यापारी दळणवळणापुरते मैत्रीचे नाते, इंग्लंड व हिंदुस्थानातील एक किंवा अनेक राष्ट्रांमध्ये नेहमीकरिता कायम टिकावे ही मनीषा इंग्लंडातील मुत्सद्यांच्या हृदयांत जागृत असणे साहजिक आहे. राजनैतिक स्वार्थ जागतिक परिस्थितीमुळे कमी करावा लागला, तरी व्यापारी स्वार्थ वाढविण्यासाठी योग्य परिस्थिती निर्माण करणे इंग्लंडला आज जरुरीचे



अनुक्रमणिका

आहे. आणि म्हणून ह्या अंदाधुंदीच्या काळात आपल्या लष्कराचा उपयोग, न्याय्य पक्ष प्रस्थापित करण्याच्या दृष्टीने आणि हिंदुस्थान हे राष्ट्र अखंड ठेवण्याच्या हेतूने इंग्रजी गव्हर्नर जनरलने केला नाही. एका पक्षाची मैत्री संपादन करून दुसऱ्या पक्षाचे शत्रुत्व पत्करण्यास इंग्रज व्यापारी स्वार्थबुद्धीमुळे तयार होऊ शकत नाहीत.

काँग्रेसने लढा द्यायला परिस्थिती प्रतिकूल

लष्करी सामर्थ्याने पाकिस्तानचे भूत नेस्तनाबूद करण्यास इंग्रज सरकार तयार नाही. मध्यवर्ती काँग्रेस सरकार अर्धांगवायूने लुळे झाल्यामुळे प्रतिकारक्षम राहिलेले नाही. द्विखंड हिंदुस्थान तर मान्य करावयाचे नाही. अशाही परिस्थितीत एक पर्याय असा सुचविता येतो की, मध्यवर्ती सरकारातून काँग्रेस पुढाऱ्यांनी बाहेर पडून पुन्हा चळवळीची कास धरावी. मध्यवर्ती सरकारात सन्मानाने प्रवेश मिळाल्यानंतर काँग्रेसचे नेते ह्या पेचप्रसंगामुळे बाहेर पडले तरी, आता १९४७ सालात काँग्रेसला लढा देण्याची ताकद आहे काय असा विचार केल्यास, हिंसक पद्धतीने असो किंवा अहिंसक पद्धतीने असो, काँग्रेस ही संघटना देशव्यापी चळवळ करण्यास समर्थ असली, तरी तावडतोब लढा देण्यास ती असमर्थच आहे असे मान्य करणे भाग पडते.

१९४२ साली काँग्रेसने लढा दिला नाही. काँग्रेसवर प्रेम करणाऱ्या स्वाभिमानी लोकांनी विशिष्ट परिस्थितीत तो लढा महत्त्वाचे सर्व काँग्रेस पुढारी तुरुंगात अडकले गेल्यानंतर चालविला; तो लढा परिणामाच्या दृष्टीने यशस्वी ठरला, असे ह्या लढ्याचे पक्षपाती लोकही म्हणू शकणार नाहीत. यशस्वी परिणामावर दृष्टी ठेवून, लढा चालविण्यास सद्यःस्थिती अनुकूल आहे, असे कोणी म्हणू शकेल असे वाटत नाही. देशातील सध्याच्या अन्न–धान्य–वस्त्र–प्रावरणाच्या बिकट परिस्थितीत अव्यवस्था, गोंधळ, लूटमार, अत्याचार माजविण्याला अव्यवस्थित लढा सुरू करून पर्यायाने मदत करण्यास काँग्रेससारखी सुसूत्र संस्था कारणीभूत होऊ शकत नाही. महात्मा गांधींसारखा अद्वितीय पुढारी सध्याच्या परिस्थितीने दिङ्मूढ होऊन गोंधळलेल्या मानसिक अवस्थेत सापडलेला आहे असे भासते. मध्यवर्ती सरकारातून द्विखंड हिंदुस्थानाची आपत्ती निर्माण होत आहे म्हणून काँग्रेसच्या पुढाऱ्यांनी बाहेर पडून फळनिष्पत्ती काही होऊ शकत नसली, तरी केवळ स्वाभिमानामुळे भिंतीवर डोके आपटण्यास काँग्रेस तयार नाही, तर हा काँग्रेसचा दोष समजता येणार नाही.

काँग्रेसपुढील पेचप्रसंग

काँग्रेसने मध्यवर्ती सरकार सोडल्यानंतर मुसलमानांस सत्ता देऊन इंग्रजांनी आपली सत्ता काढून घेतली असे मानल्यास, काँग्रेसला बाहेर पडल्यानंतर मुसलमानांशीच फक्त लढा देणे भाग पडते. मुसलमानांशीच काँग्रेस लढू लागली म्हणजे मुसलमानांचा किंवा मुस्लिम लीगचा पक्ष अनायासे बलिष्ठ होण्याची परिस्थिती निर्माण होते. कारण मग हिंदू आणि मुसलमान ह्या दोन जमातींमध्येच राज्यप्राप्तीसाठी लढा सुरू झाला आहे असे हिंदुस्थानात चित्र दिसू लागते. अशा लढ्यामुळे द्विखंड हिंदुस्थानाचा प्रश्न सुटू शकत नाही. उलट, ह्या लढ्यामुळे हिंदुस्थानात सगळीकडेच दोन राष्ट्रे निर्माण होतात.

ह्या पेचप्रसंगामुळे, काँग्रेसच्या अहिंसक चळवळीच्या मर्यादेमुळे आणि लष्करी शक्तीचा उपयोग इंग्रज करू देत नसल्यामुळे स्वयंनिर्णयाच्या लोकशाही तत्त्वाची कास धरून बहुसंख्य मुसलमानी प्रदेश तोडून देऊन एक धार्मिक राष्ट्र बनू देण्यास काँग्रेसला नाइलाजाने मान्यता देणे भाग पडलेले आहे.

काँग्रेस मध्यवर्ती सरकारातून बाहेर पडल्यानंतर इंग्रज व मुसलमान एक झाले व अखंड हिंदुस्थानाकरिता काँग्रेस त्याच्याशी लढू लागली, असा दुसरा पर्याय कल्पिल्यास, इंग्रज काँग्रेसला स्वराज्य देण्यास उत्सुक असतानाही काँग्रेस त्याच्याशी लढत आहे, असा विलक्षण देखावा नजरेसमोर येतो. आणि तसा लढा करण्यासाठी काँग्रेसला नैतिक पाठिंबा मिळणे कठीण जाते. अशा परिस्थितीत मुसलमानांस राज्य मिळू देण्यास काँग्रेसचा विरोध आहे असा अर्थ काँग्रेसच्या लढ्यास सहजच लावता येतो. मुसलमानांस अशा परिस्थितीत न्यायबुद्धी चिकटविता येते. ह्या पर्यायानेदेखील काँग्रेसची बाजू सबळ होऊ शकत नाही.

‘ कालाय तस्मै नमः ’

राजकीय परिस्थितीचा हा चक्रव्यूह अभेद्य आहे व हे द्विराष्ट्राचे विधिलिखित अटळ आहे. दोन राष्ट्रांची

घटना अपरिहार्य आहे असा वरील प्रमेये व विचार-परंपरा बरोबर असल्यास निष्कर्ष काढता येतो.

आता ह्यापुढे दोन स्वतंत्र राष्ट्रांच्या सलोख्याने आणि स्वतंत्र राहण्याची ताकद बाळगणाऱ्या संस्थानिकांच्या सहकार्याने अखिल हिंदुस्थान मिळून किंवा हिंदुस्थानबाहेरचेही प्रदेश समाविष्ट करून 'महाभारता'-(Greater India)चे विस्तृत संयुक्तराज्य (Fed-(Federated India) स्थापन होऊ शकेल की काय, आणि हे सुदैव हिंदुस्थानास पुढे प्राप्त होईल की काय, हे पुढील काळ दाखवील. उलट-पक्षी अशी देखील संभवनीयता आहे की, पाकिस्तान व हिंदुस्थान ह्यांमधील कलहाग्नीने तिसरे जागतिक युद्धही पेटविता येईल. 'कालाय तस्मै नमः।' हे दैववादी तत्त्व मान्य करण्याची अशा प्रसंगी प्रवृत्ती होणे अपरिहार्य आहे.

प्रस्तुत राजकीय परिस्थितीची सापेक्षता विचारात घेऊन द्विराष्ट्राच्या दुर्दैवी घटनेची मीमांसा वर करण्यात आलेली आहे. आमच्या संस्कृतीचा आढावा घेऊन, ह्या घटनेकडे संस्कृतीचा दृष्टिकोण लावून ह्या घटनेची निराळ्या पद्धतीने मीमांसा करणे शक्य आहे, अशी मीमांसा उद्बोधकही ठरण्याचा संभव वाटतो.

* *

अनुक्रमणिका



भारताचे राष्ट्रीकरण*

शं. द. जावडेकर

सुमारे सव्वाशे वर्षांच्या परकीय ब्रिटिश अमलानंतर हिंदुस्थान देश आज स्वतंत्र झालेला आहे. या देशात पाकिस्तान आणि हिंदी-संघराज्य अशी दोन सार्वभौम स्वतंत्र राज्ये अस्तित्वात आली असून त्यांत हिंदू, मुसलमान, शीख अशा धर्मांच्या राजांची लहान-मोठी पाच-सहाशे संस्थाने पोटराज्ये म्हणून नांदत आहेत. हिंदी संघराज्य आणि पाकिस्तान ही दोन राज्ये मुस्लिम लीगने हिंदी राष्ट्रसभेशी किंवा ब्रिटिश साम्राज्याशी लढून निर्माण केली आहेत, अशी कोणाची समज असल्यास ती शुद्ध भ्रामक भूल आहे. आज ही जी दोन राज्ये अस्तित्वात आली आहेत, त्यांचे एक कारण राष्ट्रसभेने ब्रिटिश साम्राज्याशी गेली साठ वर्षे जो सनदशीर व सत्याग्रही लढा केला, त्या लढ्याचे जे तात्त्विक अधिष्ठान, त्या लोकशाहीच्या व स्वयंनिर्णयाच्या तत्त्वानुसार पाकिस्तानच्या प्रस्थापनेस हिंदी राष्ट्रसभा विरोध करू शकली नाही, म्हणून ब्रिटिशांना या देशातून जाता जाता असे दोन खंड करता आले, असे सांगता येईल.

राष्ट्रसभेच्या लढ्याचे मूळ अधिष्ठान

हिंदी-राष्ट्रसभा स्वयंनिर्णय आणि लोकशाही या तत्त्वांनुसार सर्व हिंदुस्थानचे एक संयुक्त राज्य बनविण्यासाठी ब्रिटिश सरकारशी लढत होती. उलट, ब्रिटिश सरकार राष्ट्रसभेला नामशेष करून हिंदुस्थानात एकराष्ट्रीय भावना, लोकशाही आणि स्वयंनिर्णय ही तत्त्वे हिंदी जनतेच्या अंतःकरणात रुजू नयेत, याबद्दल आपली सर्व शक्ती, सर्व सत्ता आणि सर्व द्रव्यबल खर्ची घालून हिंदी जनतेतील लोकशाही, राष्ट्रीयत्व छिन्नभिन्न करण्याचा आटोकाट प्रयत्न करीत होते. या प्रयत्नांत बिटिशांना साथ देण्याचे आणि राष्ट्रसभेला अडविण्याचे काम मुस्लिम लीग पक्ष आणि हिंदी संस्थानिक करीत होते. याशिवाय मुस्लिमेतर जनतेचे नेतृत्व करू पाहणारे अनेक क्षुद्र पक्षही राष्ट्रसभेला विरोध करून आपापल्या पक्षसंघटना प्रबळ करण्याचा प्रयत्न करीत होते. पण हे क्षुद्र पक्ष राष्ट्रसभेने मागे पाडले आणि मुसलमानांतही एक राष्ट्रीय पक्ष निर्माण केला. संस्थानिकांविरुद्ध लढण्यासाठी त्यांच्या प्रजाजनांना लोकशाहीचे लढे लढविण्यास प्रवृत्त केले. असे असले तरी मुसलमानांचे मतदारसंघ विभक्त केल्यामुळे त्या मतदारसंघांत राष्ट्रीय मुसलमानांना बहुमत मिळविता आले नाही. तसेच संस्थानिकांच्या संरक्षणास ब्रिटिशांची सार्वभौम सत्ता आहे, तोपर्यंत संस्थानी प्रजेचा लोकशाही लढा पूर्णपणे यशस्वी करणे राष्ट्रसभेला शक्य झाले नाही. तरीही तिने ब्रिटिशांना या देशातून आपली सार्वभौम सत्ता काढून घेण्यास भाग पाडले. परंतु ज्या प्रदेशांत मुसलमान जनता बहुसंख्य आहे, त्या प्रदेशांवर पाकिस्तान स्थापन करण्यास मान्यता देणे तिला भाग पडले. कारण जोपर्यंत मुसलमान जनता बहुसंख्येने राष्ट्रीय बनली नाही, तोपर्यंत पाकिस्तानची मागणी स्वयंनिर्णयाच्या व लोकशाहीच्या तत्त्वानुसार त्या प्रदेशांतून धुडकावून लावणे राष्ट्रसभेला शक्य नव्हते. **हिंदुस्थानात जे राष्ट्रीयत्व निर्माण करावयाचे, ते जातिधर्मातीत असले पाहिजे, लोकशाहीवर उभारलेले असले पाहिजे आणि जनतेच्या स्वयंनिर्णयाला बाधा न आणणारे असले पाहिजे ही तीन तत्त्वे राष्ट्रसभेने प्रथमपासून आपल्या लढ्याचे अधिष्ठान म्हणून बनविली होती.**

मुस्लिम लीगची राष्ट्रसभेच्या तत्त्वांस मान्यता

अद्यापिही या भरत खंडात याच तीन तत्त्वांवर कोणतेही राष्ट्र व राज्य सुस्थिर होईल व चिरंतन टिकू शकेल, अशी राष्ट्रसभेची निष्ठा आहे. ब्रिटिश लोकांनी या तीनही तत्त्वांना अखेरीस संमती दिली आणि आपली सार्वभौम सत्ता पाकिस्तान आणि हिंदी-संघराज्य या दोन सार्वभौम राज्यांकडे पंधरा ऑगस्ट रोजी सोपवून दिली. हा इतिहास लक्षात घेतल्यास मुस्लिम लीगला पाकिस्तान मिळविण्यात यश आल्यासारखे जे दिसत आहे, ते यश

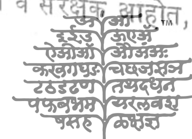
* 'नवभारत' नोव्हेंबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.

अनुक्रमणिका

आपल्या अज्ञानी जनतेने जी द्विराष्ट्र भावना फैलावून देशात दंगल माजवून दिली, त्या द्विराष्ट्रभावनेचे यश नसून राष्ट्रसभेने पुरस्कारिलेल्या जातिधर्मातीत लोकशाहीच्या तत्त्वांचे व प्रादेशिक स्वयंनिर्णयाच्या तत्त्वांचे यश आहे, हे स्पष्ट होईल. पाकिस्तानला संमती देताना धर्मविशिष्ट राष्ट्रभावनेचे तत्त्व हिंदी राष्ट्रसभेला मान्य करावे लागले नाही, इतकेच नाही तर पाकिस्तानच्या संस्थापनेस ब्रिटिशांकडून व राष्ट्रसभेकडून संमती मिळविताना मुस्लिम लीगला मात्र आपले धर्मविशिष्ट राष्ट्रीयत्वाचे तत्त्व सोडून द्यावे लागले. जातिधर्मातीत राष्ट्रीयत्व, लोकशाही आणि प्रादेशिक स्वयंनिर्णय ही राष्ट्रसभेचीच तीन तत्त्वे मान्य करणे तिला भाग पडले. मुस्लिम लीग पक्ष, त्या पक्षाचे नेते व पाकिस्तानची घटनासमिती या सर्वांनी आज या तीन तत्त्वांना अधिकृतपणे मान्यता दिलेली आहे. अशा प्रकारे आज हिंदुस्थानात दोन राज्ये अस्तित्वात आली असली, तरी ती अस्तित्वात येताना राष्ट्रसभेची तत्त्वभ्रष्टता झालेली नसून मुस्लिम लीगलाच तिच्या धर्मविशिष्ट राष्ट्रभावनेपासून भ्रष्ट व्हावे लागले आहे, हे लक्षात ठेवले पाहिजे. अर्थात, या तत्त्वानुसार मुस्लिम लीग व पाकिस्तानातील राज्य वागले नाही तर त्यावर काय उपाय करावयाचा, म्हणजे त्यांनी हिंदी-संघराज्यावर चढाई केली, तर त्यांचे पारिपत्य कसे करावयाचे आणि आपल्या संघराज्यात असणाऱ्या मुसलमानांना संघराज्याशी एकनिष्ठ कसे बनवावयाचे, याचाही विचार या संघराज्यावर राज्य करीत असलेल्या राष्ट्रसभेला करणे भाग आहे व तो तिने केलाही आहे. यासाठीच राष्ट्रसभेने व संघराज्यातील घटनापरिषदेने आपल्या राज्याची घटना जातिधर्मभेदातीत राष्ट्रीयत्व आणि लोकशाही या तत्त्वांवर केलेली असून या तत्त्वांचे निदर्शक असे आपले राष्ट्रीय निशाण बनविले आहे. या संघराज्यात नांदणाऱ्या प्रत्येक राष्ट्रिकाला या तत्त्वांशी व झेंड्याशी एकनिष्ठ राहावेच लागेल आणि जे त्यांचा द्रोह करतील, ते कोणत्याही धर्माचे व जातीचे असले तरी त्यांच्या डोक्यावर या संघराज्याचा राजदंड आघात केल्यावाचून राहणार नाही. जनतेला ही तत्त्वे उपदेशाने, बुद्धिबलाने आणि आत्मबलाने, म्हणजे त्यागाच्या व सेवेच्या तपश्चर्येने, पटवून देणारे महात्मा गांधींसारखे सत्याग्रही ह्या झेंड्याच्या मागे उभे आहेत. त्याचप्रमाणे त्या झेंड्याचा द्रोह करून लोकशाहीराज्यांविरुद्ध धर्मांच्या किंवा जातींच्या नावाने बंडाळी करणाऱ्यांचे पारिपत्य करणारी राष्ट्रसभेची प्रांतिक व मध्यवर्ती सरकारे या झेंड्याच्या संरक्षणास सज्ज आहेत. या दोन शक्ती जोपर्यंत क्षीण झालेल्या नाहीत, तोपर्यंत हिंदी-संघराज्याला पाकिस्तानापासून किंवा धर्मवेडाने जनतेला बेहोष करून दंगल उडविणाऱ्या पक्षांपासून कोणतेही भय धरण्याचे कारण नाही. आणि म्हणूनच हिंदी-संघराज्यातील प्रत्येक राष्ट्रिकाचे आद्य कर्तव्य आपले सर्वस्व वेचून या दोन शक्ती यत्किंचितही क्षीण न होता त्यांची एकसारखी अधिकाधिक वाढच होत राहील, असे सर्व प्रयत्न करणे हेच आहे.

मराठ्यांचे धर्मनिरपेक्ष राजकारण

हिंदुस्थानच्या राष्ट्रीकरणाच्या आड येणारी सर्वांत मोठी गोष्ट म्हणजे हिंदूंची जातिभेदवृत्ती ही होय. हजारो वर्षे हिंदुस्थानात जातिसंस्था वाढत आलेली असून तिच्यामुळे सामाजिक विषमता कळसास पोहोचलेली आहे. मुसलमान राजांचा प्रवेश हिंदुस्थानात होण्यापूर्वी हा जातिभेदातून उत्पन्न झालेला उच्चनीच भाव फारच वाढलेला होता. गझनीचा महंमद हिंदुस्थानात येण्यापूर्वी चार-पाचशे वर्षे हिंदुस्थानात ही जातिसंस्था अत्यंत दृढमूल होऊन हिंदू संस्कृतीचा विकास थांबू लागला होता. इ. स. च्या तेराव्या शतकात दिल्लीस मुसलमानांनी आपले सार्वभौमत्व स्थापन करण्याचा उपक्रम सुरू केला. या वेळेपासून दिल्लीवर मुसलमानी बादशहांनी राज्य करावे, अशी परंपरा एकोणिसाव्या शतकात ब्रिटिशांचे साम्राज्य हिंदुस्थानात सार्वभौम बनेपर्यंत अखंड चालू होती. अर्थात, केवळ दिल्लीला बादशहा बनल्याने सर्व हिंदुस्थानचे सार्वभौमत्व कोणासही मिळत होते, असे नाही. तरीही दिल्ली ही सर्व हिंदुस्थानची राजधानी आहे, ही भावना अनेक शतके हिंदी जनतेच्या अंतःकरणात रुजलेली होती आणि त्या दिल्लीच्या तख्तावर ब्रिटिशांपूर्वी सतत पाच-सहा शतके मुसलमान धर्माचे सुलतान किंवा बादशहा राज्य करीत होते. औरंगजेबाच्या मृत्यूनंतर जेव्हा मराठ्यांनी दिल्ली हस्तगत करून सर्व हिंदुस्थानचे सार्वभौमत्व आपल्या हाती घेण्याचा प्रयत्न केला, तेव्हाही त्यांनी तो प्रयत्न आपण हिंदुपदपातशाहीची संस्थापना करणार आहो, अशा नावाने न करता आम्ही मोंगल बादशाहीचे प्रतिनिधी व संरक्षक आहोत, अशी





अनुक्रमणिका

घोषणा करूनच केला होता. म्हणजे दिल्लीचे तक्त मुसलमानांच्या हाती असावे ही परंपरा त्यांनाही प्रत्यक्ष राजकीय व्यवहार करीत असता पुढे चालवावी लागली. पानिपतास जे भीषण रणकंदन झाले तेसुद्धा सदाशिवरावभाऊ यांनी आम्ही दिल्लीस हिंदुपदपातशाही स्थापन करणार या वृत्तीने केले नव्हते, तर आम्ही मोंगल बादशहाचे प्रतिनिधी म्हणून व त्याचे संरक्षक म्हणून सर्व हिंदुस्थानभर व काबूल-कंदाहारपर्यंत सार्वभौमत्व गाजविणार, अशा घोषणेनेच केले होते. या वेळी त्यांची मुख्य मदार इब्राहिमखान गारदी याच्या तोफखान्यावर होती, हे सर्वश्रुत आहे. हिंदुस्थानात अहमदशहा अब्दालीसारख्या परकीय राजाला बोलावून येथील बादशाहाची वझिरी आपल्या हाती घ्यावी असा प्रयत्न नजीबखान रोहिला करीत होता. याच्या विरुद्ध अयोध्येचा नबाब आपल्या पक्षात सामील करून घ्यावा असा प्रयत्न सदाशिवरावभाऊ यांनी अखेरपर्यंत चालविला होता. हा सर्व इतिहास लक्षात घेता मराठ्यांचे प्रयत्न दिल्लीच्या राज्यकारभारात परकीयांची ढवळाढवळ होऊ नये आणि त्यासाठी हिंदू-मुसलमान धर्मांच्या सर्व एतद्देशीय राष्ट्रनिष्ठांना एकत्र आणावे, अशा प्रकारचाच होता, असेही आपणास म्हणता येईल. उत्तर हिंदुस्थानातील रजपूत, जाट वगैरे हिंदू राजे या वेळी मनाने मराठ्यांच्या विरुद्ध व अब्दालीच्या बाजूचे होते. अब्दालीला बोलावून आणणाऱ्या नजीबखान रोहिल्यांशी मल्हारराव होळकर हा मातब्बर मराठा सरदार बरेच दिवस स्नेहसंबंध ठेवून होता आणि त्याचे निर्मूलन करणे, हे मल्हाररावांस इष्ट वाटत नव्हते. पानिपतापूर्वीच्या व नंतरच्या सर्व घटना लक्षात घेतल्या असताना, मराठे लोकांचे दिल्ली काबीज करण्याचे प्रयत्न व सर्व हिंदुस्थानचे सार्वभौमत्व आपल्या हाती आणण्याचे प्रयत्न हिंदुपदपातशाही स्थापन करण्याच्या दिशेने होत नव्हते, हे उघड होते. यापुढे पानिपतच्या वेळी मराठ्यांचा जो पराभव झाला त्याची भरपाई करणाऱ्या महादजी शिंद्यांच्या प्रयत्नांकडे पाहिले, तरी त्यांचेही यत्न (अंतःकरणात कोणतीही भावना असली तरी) दिल्लीच्या मोंगल बादशाहीचे सार्वभौमत्व सर्व हिंदुस्थानभर प्रस्थापित करण्याच्या दिशेनेच चालू होते, असे म्हणावे लागते. मात्र मराठ्यांनी ही सत्ता आपल्या हाती घेण्याचा उपक्रम करीत असता हिंदुपदपातशाहीच्या स्थापनेचे ध्येय उद्घोषित केले नसले, तरी औरंगजेबाने मोंगल बादशाहीला जे संकुचित धर्मनिष्ठेचे म्हणजेच परधर्मद्वेषाचे स्वरूप दिले होते, ते नष्ट करून सर्व धर्मांचे सहिष्णुतेने व समतेने रक्षण करणे, हेच आपले कर्तव्य आहे, असे मात्र मराठ्यांनी मोंगल बादशहाकडून वदवून घेतले होते व त्याच धोरणाने आम्ही दिल्लीचा कारभार करू व मोंगल बादशाहीचे संरक्षण करू असा करार मराठ्यांच्या वतीने शिंदे-होळकरांनी मोंगल बादशहाशी केला होता. मल्हारराव होळकर व जयाजी शिंदे यांनी दिल्लीच्या बादशाहीशी जो करार केला, त्यात पुढील मजकूर होता— "आम्ही मुसलमानांच्या व हिंदूंच्या धर्मांचे संरक्षण करू. कोणाला अडथळा करू देणार नाही." "आम्ही दोघे व इतर अमीर-उमराव नित्याप्रमाणे हुजूरांच्या सेवेस हजर राहू आणि अब्दाली वगैरेंचे पारिपत्य करण्याच्या कामी आमचाच सल्ला हुजूर ऐकतील, तर ते काम आम्ही स्वतःच बजावू. जे जहागीरदार सरकार चाकरी करीत नसतील, त्यांच्या जहागिरी सरकारात दाखल करू व त्यांतून आपली चौथ काढून घेऊ. आणि केलेल्या कौलकराराशी कधीही फिरणार नाही." अशा रीतीने मराठ्यांनी दिल्लीची सत्ता आपल्या हाती घेताना मोंगल बादशहाकडून सर्वधर्मसमतेचे तत्त्व मान्य करवून घेतले.

मोंगल बादशाहीच्या नाशाचे कारण

जे तत्त्व अकबराने सोळाव्या शतकाच्या अखेरीस स्वीकारले आणि ज्या तत्त्वाच्या अधिष्ठानावर मोंगलांचे साम्राज्य चिरंतन करण्याचा त्याने प्रयत्न केला, ते तत्त्व औरंगजेबाने सोडून दिले होते आणि परधर्मीयांचा द्वेष व छळ करण्याचे तत्त्व स्वीकारून मोंगल बादशाहीचा नाश केला होता. औरंगजेबाच्या या दुष्ट तत्त्वाचे राजकीय परिणाम त्याच्या मृत्यूनंतर पाच-दहा वर्षांच्या आतच दिल्लीच्या मोंगल बादशहाला भोगावे लागले. खुद्द औरंगजेबाच्या एका मुलानेही परिणामांची जाणीव करून देण्याचा प्रयत्न केला होता. हा मुलगा औरंगजेबाची कानउघाडणी करताना त्यास लिहितो, "ज्या रजपुतांनी अकबर, जहांगीर व शहाजहान यांस मनापासून साहाय्य केले, त्यांचा आश्रय मी केला, ह्यात वाईट ते काय केले ? जसवंतसिंग तुमच्या भूलथापांस भुलला नसता, तर तुम्ही आज हिंदुस्थानचे बादशहा झाले नसता. असे हे रजपूत लोक आपल्या राज्याचे खांब होते. पूर्वी फौजेत रजपूत

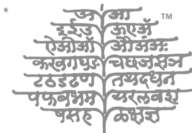
अनुक्रमणिका

पाहिजे असले म्हणजे एकाच्या ठिकाणी शंभर उमेदवार येत. हल्ली तुम्ही तीन तीन वर्षे डांगोरा पिटूनसुद्धा पाच माणसेही जमा होत नाहीत. फौजेतील सर्व लोक दरिद्री झाले आहेत. व्यापाऱ्यांची व धनिकांची लूट होते व खून होतात. रयत धुळीस मिळाली. दक्षिणचा प्रदेश जो पूर्वी केवळ स्वर्गतुल्य वाटत होता, तो हल्ली ओसाड, निर्जन व निर्धन झाला आहे. विजापूर, औरंगाबाद ही केवढी मोठी व सुंदर शहरे, पण हल्ली मातीशिवाय तेथे जास्त काय आहे ? या सर्वांचे कारण काय तर तुमचा परधर्मद्वेष. तुम्ही हिंदूंवर जिझिया बसविला. त्याने सर्व लोक तुमच्यावर उठले. जाळपोळ व लूट करू लागले. तुमच्या राज्यात एकही प्रकार असा आहे का, की ज्याची मला तारीफ करता येईल ? थोर थोर पुरातन घराणी सर्व धुळीस मिळाली. सर्वत्र लुच्चांचा बाजार भरला आहे. राज्यकारभार सर्व हलकट लोकांच्या हातात आहे. हातात जपमाळ, काखेत कुराण, डोक्यास मोठेसे पागोटे असले, म्हणजे तुमचा त्यावर पूर्ण भरवंसा. अशी मंडळी तुमच्या राज्याचे आधारस्तंभ. अशा सर्व राज्यांचा नाश झालेला मला पाहवेना. तेव्हा अत्यंत कष्टाने मी देशत्याग करून इकडे आलो. आता मी शांत आहे."

(महाराष्ट्र. इतिहास-मंजरी–द. वि. आपटे)

हिंदी संस्कृतीची अनाग्रही वृत्ती

हिंदुस्थानात अनेक धर्मांचे व जातींचे लोक प्रथमपासून राहात असल्याने, येथील राज्यकर्त्यांनी कोणत्याही एकाच धर्माशी तादात्म्य पावून इतरांविरुद्ध पक्षपात करणे, हे जसे अन्यायाचे तसेच राज्यविघातकही आहे, अशी समजूत फार पुरातन कालापासून येथे रूढ झालेली आहे. अशोक, समुद्रगुप्त, हर्ष, अकबर, शिवाजी इत्यादी सर्व थोर राज्यकर्त्यांनी अथवा सम्राटांनी हे तत्त्व आपल्या राजनीतीचे अधिष्ठान बनविले होते. त्याचप्रमाणे हिंदुस्थानातील अनेक थोर धर्मपुरुषांनीही परधर्मसहिष्णुतेचे, म्हणजेच 'सर्व धर्मी समानत्वो'चे तत्त्व उपदेशिलेले आहे. हिंदुस्थानात निर्माण झालेल्या अनेक धर्मपंथांनी आणि तत्त्वज्ञान्यांनी, तसेच लोकप्रियता संपादन केलेल्या सर्व राज्यकर्त्यांनी, या थोर तत्त्वांचा अवलंब केल्यामुळे हिंदी जनतेच्या अंत:करणातही ते खोल रुजलेले आहे. यामुळे आधुनिक काळामध्ये धर्मजातिभेदातीत राष्ट्रीयत्वाची भावना जागृत करण्यास येथील आधुनिक राष्ट्रनिर्मात्यास फार कष्ट करावे लागले नाहीत. हिंदी संस्कृतीचा हा एक प्राचीन ठेवा असून हिंदू संस्कृतीत अध्यात्मशास्त्राला एका अनुभवसिद्ध शास्त्राचे स्वरूप देण्याचा प्रयत्न झालेला असल्याने, इतर शास्त्रांप्रमाणे सर्व धर्मांच्या बुडाशी असणाऱ्या अध्यात्मशास्त्रातील सिद्धान्ताकडे अनाग्रहबुद्धीने व सत्यसंशोधनाच्या शुद्ध नि:पक्षपात दृष्टीने हिंदू लोक पाहू शकतात. कोणत्याही शास्त्रातील कोणतेही सिद्धान्त पूर्णत्वास गेलेले नाहीत आणि म्हणून त्यांत स्वतंत्र बुद्धीने व स्वानुभूतीने भर घालण्याचा अधिकार प्रत्येकास प्राप्त करून घेता येतो. हे आधुनिक तत्त्व हिंदू संस्कृतीत वाढलेल्या मनुष्यास पटण्यास अथवा पटविण्यास फारसे सायास पडत नाहीत. तथापि, मुसलमान व ख्रिस्ती धर्मांत आध्यात्मिक सिद्धान्तासंबंधी इतकी अनाग्रही वृत्ती पूर्वीपासून असलेली दिसून येत नाही. मुसलमान धर्माने आपल्या समाजाच्या घटनेतून वंशभेद आणि जातिभेद यांचे उच्चाटन केलेले आहे. तसेच मूर्तिपूजा आणि अनेक देवतावाद यांचा उच्छेद करून शुद्ध एकेश्वरी मत मोठ्या हिरिरीने जगभर पसरविण्याचा प्रयत्न त्याच्या अभिमान्यांनी केला. पण असे करताना इतरांच्या धर्ममतांविषयी व धर्मचारांविषयी सहिष्णुता ठेवण्याचे महंमद पैगंबराने उपदेशिलेले तत्त्व त्यांनी अमलात आणण्याचे सोडून दिले. स्वत:च्या धर्मासंबंधी असलेला त्यांचा अभिमान अहंकारी बनला. आणि इतरांच्या धर्मांसंबंधी ते असहिष्णु वृत्ती धारण करू लागले. अकबर बादशहाने आपल्या पूर्वी नुकत्याच होऊन गेलेल्या कबीर, नानक इत्यादी हिंदु-मुसलमान संतांच्या उपदेशांस अनुसरून आपल्या राज्यकारभाराचे धोरण धर्मभेदातीत असावे, असे ठरवून दिले. या त्याच्या उदार धोरणाचे गुणगान शिवाजीसारख्या हिंदवी स्वराज्याची संस्थापना करणाऱ्यानेही मुक्त कंठाने केलेले आहे. औरंगजेबास जिझिया कराच्या निषेधासाठी लिहिलेल्या पत्रात शिवाजी महाराजांनी अकबराच्या या उदार धोरणाचे पुढीलप्रमाणे गुणगान केले आहे. " पूर्वी अकबर पादशहा यांनी बावन वर्षे पादशाही केली. यामुळे एकंदर हिंदू वगैरे लोकांचे धर्म चांगले चालले व ते धर्मस्थापनेविषयी मदत ठेवीत होते. सबब जगद्‌गुरू अशी त्यांची कीर्ती झाली व त्यांस हरएक स्थळी यश येत होते." अशा तऱ्हेचे उद्‌गार काढून **शिवाजी महाराजांनी राज्यसंस्था धर्मभेदातीत असावी, या तत्त्वाचाच पुरस्कार केलेला आहे.** त्या धोरणाचे राजकीय सुपरिणामही त्यात वर्णिले आहेत.





अनुक्रमणिका

'हिंदुराष्ट्र' ही विचारसरणी हा शुद्ध अविवेक

पाकिस्तानवादी मुस्लिम लीगने द्विराष्ट्रवादाचा घातक प्रचार करून इंग्लिशांच्या मदतीने देशात दंगल उडविल्यामुळे काही हिंदुधर्मीय लोक आज पाकिस्तानाव्यतिरिक्त उरलेल्या हिंदी संघराज्यांस आता "हिंदुराष्ट्र" असे नाव द्यावे, असे प्रतिक्रिया वृत्तीने पुन्हा प्रतिपादू लागले आहेत. ज्या वेळी पाकिस्तानवाल्या मुस्लिम लीग पक्षासही आपले धर्मवार राष्ट्राचे तत्त्व सोडून देणे भाग पडत आहे आणि हिंदी-संघराज्यातील मुस्लिम लीग पक्षाचे लोकही या राष्ट्राच्या तिरंगी झेंडचास वंदन करून धर्मातीत राष्ट्रनिष्ठा मान्य करू लागले आहेत किंवा तसे करणे त्यांस भाग पडत आहे, त्याच वेळी आजपर्यंत आपल्या थोर संस्कृतीचे द्योतक आणि आधुनिक युगास शोभणारे असे पुरोगामी तत्त्व म्हणून आपण ज्या तत्त्वाचा अभिमान धरला, ते तत्त्व केवळ क्षणिकविकारवश बुद्धीने आम्ही सोडून देणे हा शुद्ध अविवेक होईल. हिंदुसमाजघटनेत बद्धमूल झालेले जातिसंस्थेचे विघातक तत्त्व सामाजिक विषमता निर्माण करते, म्हणून आज आपण ते समूळ उच्छेदून टाकीत आहोत. अशा वेळी आपली राष्ट्रीय भावना हिंदुत्व-निष्ठेच्या बंधनांनी संकुचित करणे म्हणजे पुन्हा आपले राष्ट्रीयत्व धर्मभेदांनी दुभंगण्यासारखे अथवा छिन्नभिन्न करण्यासारखेच अविवेकी कृत्य होणार आहे. जे हिंदू नाहीत असे मुसलमानांव्यतिरिक्तही कोटचवधी लोक आज हिंदी-संघराज्यात नांदत आहेत. तसेच हिंदू धर्मात असणारे लोकही अनेक जातींनी व जमातींनी विभागलेले आहेत. मुसलमानांचा धार्मिक अहंकार हा जसा राष्ट्रे दुभंगण्यास कारण होतो, त्याचप्रमाणे हिंदूंचा जातीय अहंकार हाही एकराष्ट्रीयत्वास विघातक होतो, याचा अनुभव आपणास पुरेपूर आलेला आहे. असे असता एका बाजूने राष्ट्रीयत्व दुभंगविणारा जातिभेद नष्ट करीत असता दुसऱ्या बाजूने धर्मनिष्ठेच्या नावाने हिंदुराष्ट्रवादाचे ध्येय स्वीकारून आपले राष्ट्रीयत्व दुभंगविणारे दुसरे तत्त्व पुरस्कारणे हा अविवेकच नव्हे तर काय ? आज आपण ज्या प्रकारचे राष्ट्र निर्माण करू इच्छितो, तशा प्रकारच्या राष्ट्राचे रक्षण करण्यास आणि त्याच्या अंतर्बाह्य शत्रूंचे पारिपत्य करण्यास अवश्य असणारे राज्ययंत्र आपल्या हाती आले आहे. या राज्ययंत्राची उभारणी जातिधर्मभेदातीत लोकशाहीवर आपण केलेली आहे. अशा वेळी पूर्वीचे धर्मनिष्ठ व जातिनिष्ठ राजकीय पक्ष नष्ट करण्यास ब्रिटिशांच्या सत्तेचा अंत झाल्यामुळे अपूर्व अशी संधी आपणास प्राप्त झाली आहे. अशा वेळी आमचे राष्ट्र हे हिंदुराष्ट्र बनले पाहिजे, असा आग्रह धरणे म्हणजे आम्ही आधुनिक युगातून मध्ययुगात उडी मारणे आणि आपले राष्ट्र जगातील इतर राष्ट्रांच्या मागे ठेवण्यास अथवा लोटण्यास आपण होऊन साहाय्य करण्यासारखेच आहे. सव्वाशे वर्षांपूर्वी आम्ही तत्कालीन जगाच्या मागे राहिलो, म्हणून ब्रिटिशांचे दास बनलो. आता पुन्हा स्वतंत्र राष्ट्र बनून जगाच्या आघाडीस जाण्याची अपूर्व संधी प्राप्त झाली आहे. या वेळी कोणतेही कारण नसताना व ब्रिटिश राज्यकर्त्यांची अडचण दूर झाली असताना आपण या संधीचा योग्य फायदा घेतला नाही व आपले राष्ट्रत्व संकुचित बनविले व ते राष्ट्र दुभंगले तर आमच्याइतके मूर्ख व नादान कोणीही नाहीत असेच ठरेल !

आधुनिक युरोपच्या नाशाचे कारण

धर्मभेदांनी आणि जातिभेदांनी राष्ट्रे दुभंगतात, याचा अनुभव आम्हास भरपूर आला असून आमचा सर्व इतिहास त्याचीच साक्ष देत आहे. हे जातिभेदातीत व धर्मभेदातीत राष्ट्रीयत्वाचे तत्त्व आधुनिक युरोपने अवलंबिले व त्यामुळेच युरोप खंड भरतखंडाच्या पुढे गेले. पण आमच्यापुढे गेलेले युरोप खंड आज जमीनदोस्त होऊन पडले असून त्याच्यावर रशिया किंवा अमेरिका यांच्या आहारी जाण्याचा दुर्धर प्रसंग आज ओढवलेला आहे. हा प्रसंग त्यावर का ओढवला ? याचा आपण विचार केला पाहिजे. तीनशे वर्षांपूर्वी आधुनिक युरोपात जी संस्कृती निर्माण झाली, ती भांडवलशाहीच्या आहारी गेली आणि या भांडवलशाहीतून निर्माण होणारा आर्थिक वर्गभेद हा आधुनिक युरोपच्या नाशास कारण झाला आहे. गेल्या तीस-पस्तीस वर्षांत युरोपातील भांडवलशाहीने दोन जागतिक महायुद्धे निर्माण केली आणि आशिया आणि युरोप या दोनही खंडांची राखरांगोळी केली ! हे दृश्य पाहिल्यास ब्रिटिशांनी आपले साम्राज्य टिकविण्यासाठी आमच्या राष्ट्रातून जाता जाता धर्मकलहाचा जो वणवा पेटविला तो एक-दोन महिन्यांत आम्हास पूर्णपणे शांत करता आला नाही, एवढचाने आम्ही आधुनिक युरोपातील लोकापेक्षा आज कमी सुधारलेले आहोत, असे कोणीही म्हणू शकणार नाही. हिंदू, मुसलमान व शीख धर्मवेडाने बेभान होऊन एकमेकांचे रक्त आज सांडीत असले, तरी आमचे लोकशाही राष्ट्रीय सरकार लौकरच त्यांना

अनुक्रमणिका

शांत करील आणि महात्मा गांधींसारखे असामान्य शांतिदूत त्यांना आपल्या मानवधर्माची पुन्हा जागृती अथवा स्मृती करून देतील यांत तिळमात्र शंका नाही. परंतु युरोप खंड सर्व जगभर युद्धे पेटविणारी आणि प्रत्येक राष्ट्रास आर्थिक वर्गभेदाने दुभंगविणारी भांडवलशाही संस्कृती सोडून देईल किंवा नाही, यावद्दल कोणासही खात्री देता येत नाही. ज्या भांडवलशाही संस्कृतीमुळे आधुनिक युरोपची भरभराट झाली, तिच्यावर त्याची इतकी भक्ती बसलेली आहे की, तिच्या अंताबरोबर आधुनिक युरोप आपलाही अंत ओढवून घेणार नाही, असे आज कोणासही सिद्ध करता येत नाही.

राष्ट्रीय स्वातंत्र्य समाजवादाशी निगडित

पण आपल्यापुढे युरोपखंडाचे भवितव्य कोणते होणार, हा प्रश्न नसून भरतखंडाचे भवितव्य आपण कोणते बनविणार हाच आपल्यापुढे महत्त्वाचा व निकडीचा प्रश्न आहे. त्याचे उत्तर देताना आमचे राष्ट्र धर्मभेद व जातिभेद यांचे निर्मूलन करून आम्ही एकजीव बनवू, असे जसे आपण म्हणतो, तसेच लोकशाही आणि राष्ट्रीयत्व या दोहोंना दुभंगविणारी भांडवलशाही संस्कृती नामशेष करून आम्ही आमच्या राष्ट्राची समाजघटना एकवर्ग बनवू, असे निःसंदिग्ध वृत्तीने आपण उत्तर दिले पाहिजे. भांडवलदार आणि कामगार हा वर्गभेद नष्ट करून आम्ही समाजवादी लोकशाही स्थापन करणार, मात्र तसे करीत असता आम्ही आमच्या राष्ट्रात नव्यानेच उदय पावलेल्या लोकशाहीचा घात करणार नाही, व करू देणार नाही, ही निष्ठा जर आपण हिंदी संघराज्यातील सामान्य जनतेत त्वरित निर्माण करू शकलो नाही तर मात्र आमच्या राष्ट्रास खात्रीने धोका आहे. आमचे राष्ट्रीय स्वातंत्र्य हे जितके लोकशाहीशी निगडित झालेले आहे, तितकेच ते समाजवादाशीही निगडित झालेले आहे. यांपैकी कोणत्याही एका तत्त्वाचा आम्ही त्याग करू शकत नाही. या तत्त्वांचा त्याग करावा, असा उघड प्रचार आज कोणीही करीत नाही. किंबहुना वरकरणी या तत्त्वांना आज सर्वच पक्ष तात्त्विक संमती देऊ लागले आहेत. परंतु आमची बुद्धी अद्यापि धर्मभेदी राजकारणाने इतकी ग्रासून गलेली आहे की, आज आपल्या देशात जो धर्मकलह फोफावत आहे, त्याचा जगात सर्वत्र फैलावलेल्या भांडवलशाही संस्कृतीशी व तिच्यातून निर्माण होणाऱ्या वर्गविग्रहाशी जिव्हाळ्याचा संबंध आहे, हे आपल्या लक्षात येत नाही. आज महात्मा गांधी वगळल्यास किती राजकीय पुढाऱ्यांच्या अंतःकरणात खरी धर्मनिष्ठा, अथवा खरी हिंदुत्वनिष्ठा जागृत आहे, हे सांगणे सोपे नाही. हिंदू-धर्म व हिंदू-संस्कृती यांचा मानवसंस्कृतीला जर काही संदेश असेल, तर तो महात्मा गांधी आपल्या सत्याग्रही वृत्तीनेच आज प्रकट करीत आहेत. त्यांच्याहून अधिक श्रेष्ठ असा धर्मपुरुष आज हयात नाही. त्यांना धर्मभेद, जातिभेद व वर्गभेद नष्ट झाल्यावाचून आपले राष्ट्र प्रबल व प्रभावी बनू शकत नाही, हे पटले आहे. ब्रिटिश, फ्रेंच व अमेरिकन लोकांनी आपली राष्ट्रे भांडवलशाही बनविली. हे पाहून आम्हासही असा भ्रम होतो की, आपल्या राष्ट्रातील भांडवलशाहीचे उच्चाटन न करताही आम्हास आमचे राष्ट्र प्रबल व संघटित बनविता येईल. पण हा केवळ आपला भ्रमच आहे. ज्या काळात व ज्या परिस्थितीत ब्रिटिश, फ्रेंच व अमेरिकेन लोकांची राष्ट्रे प्रबल व संघटित झाली, ती परिस्थिती व तो काळ आज जगात उरलेला नाही. भांडवलशाही संस्कृती आज मरू लागली आहे व तिच्या छायेखाली कोणत्याही राष्ट्रास आपला संसार चालविता येत नाही. फ्रेंच राष्ट्र जवळ जवळ नामशेषच झाले आहे. ब्रिटिश राष्ट्र तिसऱ्या प्रतीचे दुर्बल राष्ट्र बनले आहे आणि अमेरिका आपल्या भांडवलशाहीचा त्याग न करील तर जगावर तिसऱ्या महायुद्धाची आपत्ती ओढविल्यावाचून राहणार नाही. अशा अवस्थेत हिंदुस्थानसारख्या नुकत्याच जन्मास आलेल्या राष्ट्राने भांडवलशाहीचा मोह धरून तिच्या आश्रयाने आपली भरभराट होईल अशी कल्पना करणे चुकीचेच होईल. यामुळेच आपल्या देशात जी लोकशाही होणार, तिला समाजवादी स्वरूप दिले पाहिजे, यावद्दल आज सर्व विचारी हिंदी लोकांचे प्रायः एकमत झाले आहे.

'धर्मनिष्ठ राष्ट्रवादा'तील भ्रामिक युक्तिवाद

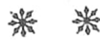
पण या विचारप्रवाहाला अडथळा करणारा आणि आपले राष्ट्र दुभंगवणाऱ्या भांडवलशाहीला नकळत साहाय्य करणारा दुसरा एक मतप्रवाह आपल्या राष्ट्रात आज जोराने फैलावू लागला आहे. हा मतप्रवाह म्हणजे धर्मनिष्ठ राष्ट्रवाद होय. मुस्लिम लीग पक्षाने या दुष्ट मताचा प्रचार करून दंगल माजविली आणि पाकिस्तान मिळविले म्हणून त्यांनी यशस्वी करून दाखविलेले हे दुष्ट तत्त्व स्वीकारून आपणही आपल्या राष्ट्रास हिंदू राष्ट्र बनविले, तर आपणास अधिक व त्वरित यश संपादन करता येईल असा हा भ्रामक युक्तिवाद

अनुक्रमणिका

आहे. या युक्तिवादातील प्रत्येक सिद्धान्त खोटाच आहे. पाकिस्तान म्हणून जे राष्ट्र आज निर्माण झाले आहे, ते धर्मनिष्ठ राष्ट्रवादाच्या आधाराने झाले नसून प्रादेशिक स्वयंनिर्णयाच्या तत्त्वानुसार, त्याला मान्यता दिल्यावाचून राष्ट्रप्रभेच्या हाती हिंदी-संघराज्य पडू शकत नव्हते म्हणून, निर्माण झाले आहे. मुस्लिम लीगच्या धोरणाने जी दंगल निर्माण झाली, तिचीही प्रेरकशक्ती ब्रिटनमधील भांडवलदारवर्ग व साम्राज्यवादी मुत्सद्दी हे आहेत, हे आपण क्षणभरही डोळ्याआड होऊ देता कामा नये. यापुढेही पाकिस्तान केवळ आपल्या बलाने हिंदी-संघराज्यावर चढाई करू शकत नाही. त्याला भांडवलशाहीचे आगर असलेल्या राष्ट्रांची मदत झाल्यावाचून ते आमचे काडीमात्रही नुकसान करू शकणार नाही, याबद्दल आपण निःसंदेह राहिले पाहिजे. पाकिस्तान आणि हिंदी-संघराज्य या दोनही राष्ट्रांत धर्मनिष्ठ राष्ट्रभावना चेतवून त्यांत युद्ध झाले तर या दोहोंपैकी कोणाचेही कोणतेही हित होणार नसून त्याचा सर्व फायदा पॅसिफिक व अटलांटिक महासागरांच्या पलीकडे असलेल्या भांडवलशाहीलाच होणारआहे व त्या युद्धामुळे कदाचित आम्हा दोघांवरही आर्थिक व राजकीय दास्य येण्याचा मात्र संभव आहे. ही सर्व जगाची परिस्थिती लक्षात घेऊन शांत चित्ताने व निर्विकार मनाने आम्ही आपल्या राष्ट्राच्या कर्तव्याची दिशा आखून घेतली पाहिजे आणि त्या दिशेने निर्धाराने व एकनिष्ठेने आपली पावले झपाट्याने टाकली पाहिजेत. हे करावयाचे तर आपण भांडवलशाही संस्कृतीचा लोभ अथवा मोह मुळीच न धरता आपल्या राष्ट्रवादास एकवर्गसमाज निर्मून समाजवादी लोकशाहीचे स्वरूप दिले पाहिजे. आपला शत्रू खरोखर कोण आहे याचा एकदा निर्विकार व शांत चित्ताने निर्णय दिल्यानंतर त्याच्यावर सर्व बाजूंनी हल्ला करण्यास आपण कचरता कामा नये.

आत्मबल, शस्त्रबल आणि राष्ट्रशक्ती

राष्ट्रांच्या निर्मितीत व धारणेत शस्त्रबलाला एक महत्त्वाचे स्थान आहे. पण राष्ट्रनिर्मिती व राष्ट्रधारणा या गोष्टी केवळ शस्त्रबलाने होऊ शकत नाहीत. हिंदुस्थान परतंत्र असताना ज्यांनी या राष्ट्रात आधुनिक राष्ट्रत्व निर्माण केले, त्यांनी या कामी आत्मबलाला केवढे मोठे कार्य करता येते, ते आपणास व जगास दाखवून दिलेच आहे. पण आजपर्यंत या देशात असणारी राज्यसत्ता व तिच्या हाती एकवटलेले शस्त्रबल हिंदी राष्ट्रनिर्मात्यांना साहाय्य तर राहोच, पण उलट विरोध करीत होते. अशाही अवस्थेत १८५७ पासून १९४२ पर्यंत ज्या ज्या राष्ट्रीय नेत्यांनी स्वातंत्र्याचे लढे केले, त्या सर्वांनी हिंदू-मुसलमान हा भेद विसरून ते लढे सर्वधर्मीय जनतेच्या नावाने व सर्वधर्मीय वीरांच्या साहाय्याने केले. हा उज्ज्वल इतिहास ज्यांनी घडविला व ज्यांनी समजून घेतला असेल त्यांना आपल्या राष्ट्रास केवळ हिंदु-राष्ट्र बनवावे हा विचार केव्हाही पटणार नाही. ज्या वेळी ब्रिटिशांचे शस्त्रबल आमच्या विरुद्ध झगडत होते, त्या वेळी जर आम्ही आमचे राष्ट्रीय स्वातंत्र्यवीर धर्मभेदातीत वृत्तीने भारू शकलो तर आज एक प्रचंड संघराज्य, त्याचे संघटित शस्त्रबल आणि साठ वर्षे आधुनिक राष्ट्रीयत्व आणि लोकशाही या तत्त्वांच्या प्रस्थापनेसाठी ज्यांनी आपले सर्वस्व वेचले, अशा राष्ट्रभक्तांची पुण्याई अथवा तपश्चर्या आपल्या पाठीमागे उभी असता आम्हास धर्मभेदातीत, जातिभेदातीत व वर्गभेदातीत आधुनिक राष्ट्र निर्माण करण्यास व त्यात समाजवादी लोकशाही स्थापन करण्यास एवढी अडचण का वाटावी ? ही तत्त्वे रक्षण करणारी एक राष्ट्रीय संस्था आपणापाशी आहे, तिचे यापुढे हेच कार्य आहे, याबद्दल तिच्यातील सर्व विचारवंतांचे एकमत आहे. म्हणून आता या विचारवंतांना पटलेल्या तत्त्वानुसार आपल्या राष्ट्राची संघटना करणे व त्यासाठी राष्ट्रशक्तीचा भंग करणाऱ्या सर्व प्रतिगामी शक्तींचा उच्छेद करणे हेच आपले व आपल्या राष्ट्रातील लोकशाहीचे कर्तव्य आहे. जनतेने ज्या राष्ट्रीय लोकशाहीच्या व स्वयंनिर्णयाच्या तत्त्वांसाठी आजपर्यंत त्याग केला, त्या तत्त्वांची संस्थापना अथवा प्राप्ती देशात समाजवादी लोकशाही, शेतकरी-कामकरी राज्य अथवा एकवर्गसमाज स्थापन होईल तेव्हाच होऊ शकेल. आजच्या जगात इतर कोणत्याही सामाजिक, आर्थिक व राजकीय घटनांनी कोणतेही राष्ट्र अधिक प्रबल व सुसंस्कृत होऊ शकणार नाही. आपले राष्ट्र नव्यानेच अस्तित्वात आल्याने आपल्या मनातील या आकांक्षांस अनुरूप असा आकार देण्यास आज आपण पूर्ण समर्थ आहो. अनेक वर्षांच्या पारतंत्र्यानंतर अनेक थोर विभूतींच्या व सामान्य जनतेच्या असामान्य त्यागानंतर आपणास जी ही अपूर्व संधी आज लाभली आहे, तिचा आपण जर भरपूर व योग्य उपयोग करून घेतला नाही तर मात्र आम्हास पुन्हा दास्य व दुरवस्था या आपत्ती भोगण्यावाचून गत्यंतर उरणार नाही.



अनुक्रमणिका

आपल्या महान शेजाऱ्याची आधुनिक पार्श्वभूमी*

सतीश कालेलकर

ज्या कालावधीला जागतिक इतिहासात क्षणमात्र लेखण्यात येईल अशा केवळ पंचवीस वर्षांच्या अत्यल्प अवधीत, महात्माजींच्या नेतृत्वाखाली हिंदुस्थानने एका प्रचंड व बलाढ्य साम्राज्यशाहीला हाकलून लावून स्वातंत्र्य संपादन केल्यापासून, विस्मययुक्त आदराने पाहणाऱ्या आशिया खंडातील सर्व राष्ट्रांनी अभिषेक किंवा संस्कारावाचून हिंदुस्थानला अत्युच्चपदी बसवून त्याचे नेतृत्व स्वीकारले आहे. यंदा दिल्लीला भरलेल्या आशिया-संमेलनातदेखील हिंदुस्थानचा वडिलकीचा मान सर्व राष्ट्रे कशी सहजी स्वीकारीत होती, हे पाहून पाश्चात्त्य राष्ट्रांना आशियातील राजकारणात आता महत्त्वाचे केंद्र कोठे आहे, याची पूर्ण जाणीव होऊन चुकली असेल यात शंका नाही.

हिंदुस्थानच आशियाचा भावी नेता

एक काळ असा होता की, आशिया खंडात नेतृत्वाची माळ कोणाच्या गळ्यात पडेल हे सांगणे कठीण होते. आधुनिक शस्त्रास्त्रांनी सज्ज असा जपानच आशियाचा नेता होऊ शकतो अशी कल्पना काहींची होती. इंग्रज हिंदुस्थानातून जातील ही शक्यताच मुळी ज्यांना पटत नव्हती व जपानचे पारिपत्य केव्हा ना केव्हा रशिया किंवा अमेरिका करील याची ज्यांना खात्री होती, असे राजकारणी लोक चीनकडे नेतृत्व येईल असे समजत. पण या बाबतीत दूरदृष्टिपूर्वक विचार करून अनुमान बांधणाऱ्या प्रख्यात अमेरिकन पत्रपंडित कार्ल फुन वाइगंडचे दहा वर्षांपूर्वीचे उद्‌गारच शेवटी खरे ठरणार आहेत असा रंग आज दिसत आहे. "जपान किंवा चीन नव्हे, तर हिंदुस्थानच भावी आशियाचा नेता होणार आहे. जपानी मनोवृत्ति चपळ पण उथळ आहे. चीनची मनोवृत्ति गंभीर पण धीमी आहे; हिंदुस्थानची मनोवृत्ति मात्र जशी गंभीर तशी चपळ आहे. त्याखेरीज, चीनचा झुकाव आधिभौतिक गोष्टींकडे आहे, तर हिंदुस्थानची आध्यात्मिकता हा त्याचा एक मोठा गुण आहे." हे त्याचे उद्‌गार होते.

आध्यात्मिकतेचे बाळकडू मिळालेल्या हिंदुस्थानला या चर्चेशी खरोखरी काहीच कर्तव्य नाही. हजारो वर्षांचा जो अमूल्य वारसा हिंदुस्थानला मिळाला आहे, त्याची लयलूट इतर राष्ट्रांकडून करविण्यातच हिंदुस्थानला संतोष आहे. आंतरराष्ट्रीय राजकारणात आशियाचे नेतृत्व हिंदुस्थानकडे चालून आले तर ती जबाबदारी हिंदुस्थान टाळणार नाही. पण त्या नेतृत्वाकरिता काळीबेरी कृत्ये करण्यास किंवा लावालावी करण्यास हिंदुस्थान कधीच तयार होणार नाही.

या ना त्या कारणामुळे हिंदुस्थानच्या गळ्यात आज आशियाच्या नेतृत्वाची माळ पडली आहे. अशा वेळी, ज्यांचे नेतृत्व करावयाचे त्यांची पूर्वपीठिका काय आहे, त्यांचा आधुनिक इतिहास काय सांगतो, त्यांचे भविष्य काय दिसत आहे, इत्यादी गोष्टींचा विचार करणे आवश्यक होऊन बसते. त्यात पुन्हा चीनसारख्या अत्यंत प्राचीन, अत्यंत सुसंस्कृत व अत्यंत विशाल अशा राष्ट्राचे, निदान ते आपला शेजारी आहे म्हणून तरी, आकलन करणे, हे आंतरराष्ट्रीय राजकारणाच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचे आहे.

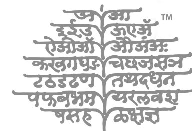
खडबडून जागृत होऊन जपानसारख्या बलाढ्य राष्ट्राला पाच-सात वर्षे एकट्याने टक्कर देणाऱ्या चीनच्या महत्तेचे आकलन त्याच्या चित्रविचित्र इतिहासाच्या अभ्यासानेच होऊ शकेल.

चीनच्या चांदीच्या भुकेवर अफूची मात्रा !

१९ व्या शतकाच्या मध्यात पाश्चात्त्य भांडवलशाही राष्ट्रे जेव्हा स्वतःच्या मालाकरिता गिऱ्हाइके शोधण्यासाठी चारी बाजूंस नजर वळवू लागली तेव्हा साहजिकच चीनवर त्यांची दृष्टी खिळली. पण स्वतःच्या चहा व रेशीम या दोन निर्यातीच्या पदार्थांबद्दल सोनेचांदीखेरीज इतर काही न स्वीकारणाऱ्या चीनची चांदीची भूक शमविणे हे सोपे काम नव्हते. तेव्हा चीनवर राजकीय आधिपत्य मिळविल्याखेरीज त्याच्या गळ्यात आपला माल अडकविणे जवळजवळ अशक्य आहे, याची जाणीव पाश्चात्त्य राष्ट्रांना चांगलीच होऊ लागली होती. पण अशा प्रकारचे आधिपत्य मिळेपर्यंत काहीतरी तोड काढणे आवश्यक होते. तेव्हा या परिस्थितीतून उपाय म्हणून इंग्रजांनी चीनला अफू पाठविण्याचा उपक्रम सुरू करून स्वतःच्या देशांतून चीनकडे वाहणारा चांदीचा ओघ थोपवून धरला. चीनमध्ये राज्य करणाऱ्या त्या वेळच्या मंचू राजवंशाला अर्थातच हे पसंत न पडल्यामुळे चिनी लोक ज्या युद्धाला "अफूची लढाई" म्हणतात ती लढाई आजपासून सुमारे शंभर वर्षांपूर्वी लढली गेली (१८४०–४२).

* 'नवभारत'च्या नोव्हेंबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित

अनुक्रमणिका





" आम्ही देऊ तो माल घ्या, नाही तर लढाई पुकारतो " असे निर्लज्जपणे सांगणाऱ्या इंग्रजांचा या युद्धात विजय झाल्याने या वेळेपासून चीनमध्ये राजकीय शिरकाव झाला. पण चीनमध्ये शिरकाव करणे ही एक गोष्ट, तर चीनवर आधिपत्य मिळविणे ही निराळीच गोष्ट होती. त्यात पुन्हा देशातील राजवट, जमीनदार व इंग्रज व्यापारी एक होऊन प्रजेला पिळून काढण्याच्या खटपटीत आहेत असे दिसताच शेतकऱ्यांत धुमसत राहिलेल्या असंतोषाच्या अग्नीने, अफूचे युद्ध होऊन सात वर्षे होतात न होतात तोच, पेट घेतला. प्रत्येक 'लोकयुद्धाला' 'बंड' नाव देण्याची सवय असलेल्या इंग्रज इतिहासकारांनी या स्वातंत्र्ययुद्धाला 'टायपिंगचे बंड' असे नाव दिले आहे. हे बंड म्हणजे एक अठरा धान्यांचे कडबोळे होते. तसे पाहिले तर बंड दारिद्र्याने गांजलेल्या किसानांचे, पण त्याचा रोख होता सर्व परदेशी लोकांवर आणि त्याचे नेतृत्व होते एका धार्मिक पंथाकडे ! त्यात पुन्हा या धार्मिक पंथाचा नेता बौद्ध तर नव्हताच, पण तो स्वतःला येशू ख्रिस्ताचा भाऊ समजत असे !

पाश्चात्त्य राष्ट्रे व जपान यांच्याकडून आक्रमण

या बंडाची परिणती पुढे पॅरिस कॉम्यूनसारखे एक 'टायपिंग सरकार' स्थापन होण्यात झाली, व या सरकारने एक वटहुकूम काढून सर्व जमीन स्वतःची हक्काची जमीन नसलेल्या शेतकऱ्यांत वाटून दिली ! देशद्रोह करून परदेशी व्यापारी व राजवटीशी हस्तांदोलन करणाऱ्या स्वतःच्या राजवंशाला व जमीनदारांना क्रांतिकारी शेतकऱ्यांचे हे रोखठोक उत्तर होते. पंधरा वर्षांपर्यंत हा लढा चालला होता. पण शेवटी या बंडाचा बीमोड करण्यात आला, व पुन्हा एकदा इंग्रजांच्या ताटाखालचे मांजर होऊन राहण्यास तयार झालेल्या मंचू वंशाचे राज्य स्थापन झाले. पण चीनला आर्थिक व राजकीय दृष्टया पादाक्रांत करण्याचा कार्यक्रम व्हावा तितक्या झपाट्याने सिद्ध होत नाही असे दिसताच इंग्रजांच्या चिथावणीने सर्व पाश्चात्त्य राष्ट्रांनी एकत्र होऊन खुद्द मंचू राजवंशाविरुद्धच लढाई जाहीर केली. ही लढाई १८५६ ते ६० पर्यंत चालून शेवटी पराभूत चीनला हाँगकाँग बंदर युरोपीय राष्ट्रांना देणे भाग पडले. व त्याखेरीज इतर अनेक तहाच्या अन्याय्य अटींप्रमाणे कितीतरी बंदरांना "तहान्वयेची बंदरे" (Treaty Ports) म्हणून परदेशी सैन्याच्या हवाली करावी लागली. झारशाही रशियानेदेखील ही संधी साधून उत्तरेकडील मंगोलिया व मँचुरिया या प्रांतांत आक्रमण सुरू केले. जपाननेही वाहत्या गंगेत हात धुऊन फोर्मोसा बेट व कोरिया हे भाग काबीज केले व वर युद्धाचा दंड म्हणून जबर खंडणी वसूल केली ती वेगळीच. या खंडणीच्याच मदतीने जपानने स्वतःचे उद्योगधंदे पुढे भरभराटीस आणले.

नवीन विचित्र संघर्ष

यानंतर चीन म्हणजे 'आव जाव घर तुम्हारा' असे एक हतबल व हताश राष्ट्र बनले. परदेशी भांडवलाचा पूर चीनकडे वाहू लागला. हळूहळू चीन म्हणजे जगातील नव्या व जुन्या सर्व भांडवलशाही राष्ट्रांच्या मगरमिठीत सापडलेली एक वसाहत बनून गेली. परदेशी भांडवलशाहीच्या मदतीने पुढे देशी भांडवलशाही उत्पन्न होऊन तीही फोफावून वाढू लागली. आता उद्योगधंद्यांना भरती आल्यामुळे लोहमार्ग व आगगाड्या यांच्या झपाट्याने होणाऱ्या प्रसारामुळे चीनमध्ये एक नवीनच मजूरवर्ग निर्माण झाला. हा वर्ग जमीनदारांचा शत्रू असून, आधीच जमीनदारांविरुद्ध बनलेल्या वातावरणात त्यांची आणखी एक भर पडली.

यापुढे जो संघर्ष निर्माण झाला तो मात्र मोठा विचित्र होता. शेतकरी गांजलेले होते जमीनदारांच्या त्रासाने; मजूर त्रासले होते पुंजीपतींच्या पिळवणुकीने; भांडवलवाल्यांचा राग होता त्यांना पुरता वाव न देणाऱ्या मंचू राजवंशावर; आणि मंचू राजवंशाला पाहिजे होते 'सार्वभौमत्व'; अशा परिस्थितीत नवीन उत्पन्न झालेल्या व्यापारी वर्गाला जनतेत 'राजशासन–सुधारणा' (Monarchical reform movement) चळवळ सुरू होत आहे असे दिसताच त्याने त्या चळवळीला मंचू-विरोधी चळवळीचे रूप दिले. अनेक गुप्त सभा व संघ स्थापन होऊ लागले व क्रांतिकारी वातावरणाला रंग चढू लागला. पण धूर्त मंचू राजवंशियांनी ही मंचूविरोधी चळवळ अगदी मध्यान्ही यावयाच्या सुमारासच, म्हणजे १९०० सालाच्या सुमारास, मोठ्या कुशलतेने 'युरोपियन-विरोधी' चळवळीत रूपांतरित करून टाकली व याच प्रकरणी चिडून जिकिरीस आलेल्या स्वतःच्या असंतुष्ट प्रजेपासून स्वतःचा बचाव करण्याकरिता म्हणून मंचूंनी इतिहासप्रसिद्ध 'बॉक्सरचे बंड' घडवून आणले. मंचू राजवंशाला यापासून फायदा मात्र झाला नाही. कारण हे बंड परदेशी लोकांनी मोडलेच, पण त्याखेरीज मंचूविरुद्ध जनमत जास्त प्रतिकूल बनले.

डॉ. सन्–यत्–सेनचे नेतृत्व

एका बाजूने अनियंत्रित राजसत्ता लोकांना नको होती. दुसऱ्या बाजूने परदेशी राजवटीचे राजकीय व आर्थिक परिणाम काय होतात व त्यांची फळे कशी भोगावी लागतात, हेही लोकांना कळून चुकले होते. पेच मोठा विचित्र होता. दारिद्र्याने गांजलेल्या चिनी जनतेची क्रांतीकरिता तयारी होती. पण ती क्रान्ती कशी करावी याचेच तिला ज्ञान नव्हते. थोडक्यात म्हणजे या वेळी चीनला क्रांतीचा मार्ग दाखविणाऱ्या नेत्याची जरूर होती. आणि सुदैवाने असा नेता चीनला लवकरच लाभला. तो म्हणजे डॉ. सन्–यत्–सेन. कॉम्युनिस्टांच्या व्याख्येत बसू शकेल अशा प्रकारचा क्रांतिकारक त्याला म्हणता येणार नाही. उलट, तो एक मध्यमवर्गीय उदारमतवादी सुधारक होता. पण चीनचे खरे मित्र कोण व शत्रू कोण याचे दूरदृष्टीने आकलन करण्याची शक्ती मात्र त्याच्यात होती. १९०५ च्या रशियन राजक्रांतीने त्याच्यावर फार गंभीर छाप पाडली होती. जनसमुदायाला तयार करणे व त्यांच्याकडून बंडाचे निशाण उभारावयास लावणे या गोष्टीचे महत्त्व त्याला पूर्णपणे पटले होते. ताबडतोब त्याने 'कुओ–मिन–टांग' या गुप्तसभेचे एका प्रकट पक्षात रूपांतर करून टाकले. व १९११ मध्ये प्रथम मंचूच्या अनियंत्रित सत्तेविरुद्ध बंडाचे निशाण उभारून, मंचूना पदच्युत करून, लोकशाहीची स्थापना केली. डॉ. सन्–यत्–सेन या नवीन राजवटीचा प्रमुख बनला. पण लवकरच आपसांतील वैमनस्याला कंटाळून त्याने आपल्या प्रमुखत्वाचा राजीनामा दिला. उत्तर व दक्षिण चीनमध्ये यानंतर दोन वेगवेगळ्या राज्य-व्यवस्था चालू लागल्या. केवळ बाहुले बनून राज्य चालविणाऱ्या प्रमुखाच्या हाताखालच्या उत्तरेकडील राज्याला सर्व युरोपीय सत्तांनी मान्यता दिली. जहाल नेत्यांच्या मार्गदर्शनाने चाललेल्या दक्षिणेकडील राज्याला मान्यता देण्याचे मोठमोठ्या राष्ट्रांनी नाकारले.

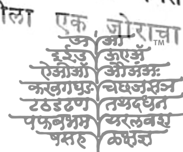
जपानचा डाव

१९१४ च्या महायुद्धात चीन दोस्तराष्ट्रांच्या बाजूने लढले. त्याबद्दल कोणत्याही प्रकारचा लाभ चीनला मिळणे तर बाजूलाच राहिले, पण जर्मनांच्या पूर्वेकडील सर्व वसाहती गिळंकृत करून बसलेल्या जपानने उलट, चीनकडे २१ मागण्यांचा एक प्रसिद्ध खलिता पाठवून चीनला जवळजवळ स्वत:ची वसाहत बनविण्याचा घाट घातला! उत्तरेकडील स्वार्थी प्रमुखाने मात्र "मला जर चीनचा सम्राट मानण्यास तयार असाल व माझा राजवंश स्थापू द्याल तर तुमच्या एकवीसच्या एकवीस मागण्या मान्य करतो" असे उत्तर जपानला पाठविले. चीनच्या सुदैवाने पाश्चात्त्य राष्ट्रांना हे सर्व पाहून भीती पडली की, जपानच्या या मागण्यांमुळे जपान फार प्रबल होईल. तेव्हा त्यांनीच चीनचा पक्ष घेऊन व नेटाने लढून जपानची डाळ शिजू दिली नाही.

समाजवादी एकजूट

१९१७ च्या रशियन क्रांतीनंतर रशियाच्या साम्राज्यशाहीविरोधी धोरणामुळे समाजवादाचा प्रसार चीनमध्ये फार झपाट्याने होऊ लागला. कारण डॉ. सन्–यत्–सेनची खात्री झाली होती की, चीनचा खरा मित्र फक्त रशिया आहे. त्यात पुन्हा व्हर्सायच्या तहात इतर सर्व राष्ट्रांनी चीनच्या तोंडाला जी पाने पुसली त्यामुळे तर डॉ. सन्–यत्–सेनची रशियाबद्दलची सद्‌भावना अधिकच बळावली.

पहिल्या जागतिक युद्धानंतर चीन म्हणजे सर्व राष्ट्रांना मोकाट सुटून खाण्याचे एक कुरणच बनले. जमीनदारी तर अजून संपूर्णतया नष्ट झालीच नव्हती. त्यात पुन्हा बुभुक्षित स्वकीय व परकीय भांडवल-वाल्यांची भर पडली. सर्वांनी मिळून जळवांप्रमाणे चीनला शोषण्यास प्रारंभ केला. आणि या सर्व रक्त-शोषणामुळे क्रांतिकारी पक्षांना योग्य अशी भूमिका चीनमध्ये सहजी पैदा झाली. या पक्षांच्या सभा-सदांची संख्या खूप झपाट्याने वाढू लागली व चीन हळूहळू जागा होऊ लागला. यातूनच १९२१ साली चीनच्या कॉम्युनिस्ट पार्टीचा जन्म झाला. सुरवातीस या पक्षाचे अगदीच थोडे सभासद होते. पण परिस्थिती अशी काही होत गेली की, साधारणपणे मवाळ असलेली चिनी जनता हळूहळू क्रांतिकारी बनू लागली. त्यामुळे १९२५ पर्यंत कॉम्युनिस्ट पार्टीची सभासदसंख्या व लोकमतावरील पकड चांगलीच वाढली. पण या सुमारास तिसऱ्या कॉम्युनिस्ट इन्टरनॅशनलने चीनच्या कॉम्युनिस्ट पार्टीला कुओ-मिन्-टांगबरोबर एक होऊन काम करण्याचा आदेश दिला. चीनच्या कॉम्युनिस्टांनी बरीच कुरकूर करीत शेवटी हा हुकूम मान्य केला. या समाजवादी एकजुटीचा एक मोठा फायदा असा झाला की, सामान्य जनतेत खूप मोठी जागृती होऊन तिच्यातील चळवळ बघता बघता फोफावली व भांडवलशाहीला एक जोराचा हादरा




बसला. १९२५ ते १९२७ चा काळ चीनच्या आधुनिक इतिहासात फार चळवळीचा समजला जातो. या काळात सबंध चीनमध्ये क्रांती दावानलासारखी पसरली होती. उत्तरेकडील कुटिल राजवटीचे उच्चाटन याच कालात झाले. व शेवटी एकदा सबंध चीन चीनच्या लोकांनी चीनच्या लोकांकरिता म्हणून पादाक्रांत केला. क्रांती सफल झाली.

भांडवलशाहीने माजविलेली दुही

पण आंतरराष्ट्रीय भांडवलशाहीला मिळालेली ही खरमरीत थप्पड त्या भांडवलाच्या मागे उभे राहिलेल्या पाश्चात्त्य राष्ट्रांना कशी सहन होणार! तेव्हा संयुक्त चीनचा पाडाव करण्याचा एकमात्र अचूक उपाय म्हणून त्यांनी चीनमध्ये भाऊबंदकी उत्पन्न करण्याचा डाव केला. त्यांना माहीत होते की कुओ–मिन्–टांगमधील भांडवलवाले हे सुधारक होते पण क्रांतिकारी नव्हते. त्यांना हेही माहीत होते की या भांडवलवाल्यांचे व क्रांतिकारकांचे सूत नीटसे नाही. कुओ–मिन्–टांगचे सुधारणावादी नेते स्वतःच्या अनुयायांनाच अधिक घाबरतात हेही परकीय राष्ट्रे जाणून होती. त्यांनी या सर्व ज्ञानाचा उपयोग करून आधी चँग–कै–शेकला कुओ–मिन्–टांगमधून बाहेर पडण्यास प्रवृत्त केले आणि हाती तोंडी आलेली क्रांती फुकटाफुकटी घालवून दुर्दैवी चीन यादवी करण्यास व त्यातच सर्व लक्ष घालण्यास प्रवृत्त झाला.

जपानचे आक्रमण

भाऊबंदकीत गुंतलेला व निर्बल बनलेला चीन साहजिकच टपून बसलेल्या चोरांची शिकार बनला. १९३२ मध्ये लीग ऑफ नेशन्स व आंतरराष्ट्रीय कायदे या सर्वांना धाब्यावर बसवून साम्राज्यतृष्णेने प्रेरित झालेल्या जपानने मांचुकुओवर स्वारी करून तेथे एक 'बाहुले राज्य' स्थापन केले. आणि आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे अशी की लीग ऑफ नेशन्समध्ये नैतिक तत्त्वाच्या वायफळ बडबडी करणाऱ्या सर्व राष्ट्रांनी या गोष्टीकडे कानाडोळा तर केलाच पण वर चीनपासून मिळवावयाच्या आर्थिक लाभात आपलाही भाग असावा याबद्दल कारवाया सुरू केल्या. इंग्लंड, फ्रान्स, अमेरिका, हॉलंड, पोर्तुगल– झाडून सर्व राष्ट्रे, जपान जर लुटीत भाग घेऊ देत आहे तर उगीच खुसपट का काढा, म्हणून जपानच्या उघड आक्रमणाकडे कानाडोळा करीत होती. पण सुरवातीच्या यशामुळे व भीड चेपल्यामुळे जपान जास्त जास्त धीट व बेमुर्वतखोर बनू लागले. हळूहळू सबंध चीनच गिळंकृत का करू नये व इतर राष्ट्रांना काय म्हणून चरू द्यावे असा विचार जपानी मुत्सद्द्यांच्या मनात येऊ लागला. त्यात पुन्हा १९३५ च्या ॲबिसिनियन युद्धापासून युरोपचे लक्ष तेथील नवनवीन उत्पन्न होणाऱ्या प्रश्नांकडे गुंतल्यामुळे तर जपानचे चांगलेच फावले. आत्मविश्वासाने जपानने आशियाखंडाला युरोपखंडाच्या दुष्ट कारवायांपासून वाचविण्याचे आपले ध्येय प्रकट केले. चीनवरील आक्रमणाला त्यांनी "चीनचा कॉम्युनिझमपासून बचाव" असे स्वरूप दिले. आक्रमण करून पादाक्रांत केलेल्या भागाला "आक्रमित भाग" म्हणून मान्यता मिळेल की नाही याची काळजी जपानला फार वेळ करावी लागली नाही. कारण ॲबिसिनिया, स्पेन, ऑस्ट्रिया, झेकोस्लोवाकिया इत्यादी ठिकाणी पुढे जे होत गेले त्यात 'पादाक्रांत भाग म्हणजे पादाक्रांत भाग, त्यावर अधिकार आक्रमकांचा' हेच तत्त्व मान्य होत गेले.

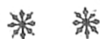
चीनमधील एकी व अभूतपूर्व संग्राम

चीनने मात्र या आक्रमणापासून एक धडा मिळविला व तो म्हणजे एकीचा. जपानच्या दुष्ट व साम्राज्यशाही आक्रमणाला तोंड देण्यास म्हणून पुन्हा एकदा सुधारणावादी कुओ-मिन-टांगचे लोक व कॉम्युनिस्ट एक झाले आणि जगाने पूर्वी कधी न पाहिलेला असा एक अपूर्व संग्राम चालू झाला.

मध्येच दुसरे महायुद्ध उपस्थित झाले नसते तर या चीन-जपानच्या युद्धाचा काय निर्णय लागला असता हे सांगणे कठीण आहे. पण ज्या दुसऱ्या महायुद्धाला खरे तोंड फुटू देण्यास जपानचे, मांच्युरियावरील १९३२ चे आक्रमण कारणीभूत झाले व ज्या महायुद्धामुळे चीनमध्ये अपूर्व अशी एकी घडून आली, ते महायुद्ध संपताच पुन्हा भाऊबंदकी सुरू होऊन यादवी माजावी व तिला दुसऱ्या एका साम्राज्यतृष्णा जागृत झालेल्या राष्ट्राकडून दुजोरा मिळावा, ही गोष्ट चीनलाच काय पण सबंध आशिया खंडाला धोक्याची आहे यात शंका नाही.

१९२५ आणि १९३५ मध्ये होऊ शकलेली चीनमधील एकी १९४५ पर्यंत नष्ट होऊन देशात पुन्हा यादवी का व कशी सुरू झाली याचा इतिहास पुन्हा वेगळाच आहे. त्या अद्भुत इतिहासाकडे पुढे केव्हातरी वळू.

* *







कलावंताचे स्वातंत्र्य*

दि. के. बेडेकर

(प्रत्येक कलाकृतीत कलावंताच्या व्यक्तित्वाचा मुक्त आविष्कार झालेला असतो. हे व्यक्तित्व सामाजिक संस्कारांनी बनलेले असते. त्यामुळे कलाकृतींमध्ये समाजाचे प्रत्यक्ष प्रतिबिंब नसते पण परोक्षदर्शन असतेच.

कलाकृति व कलावंताचे व्यक्तित्व हे सामाजिक टीकेचे व मार्गदर्शनाचे योग्य विषय आहेत. व्यक्तित्वाचा मुक्त आविष्कार म्हणजेच कलानिर्मितीचे स्वातंत्र्य व हे स्वातंत्र्य सामाजिक टीकेमुळे व मार्गदर्शनामुळे नाहीसे होत नाही.

सोव्हिएत समाजात कलानिर्मितीवरील सामाजिक टीका संघटित व जागरूक पद्धतीने होते, परंतु त्यामुळे या क्षेत्रात हडेलहप्पी व हुकुमशाही निर्माण झालेली नाही. तेथे कलानिर्मितीचे स्वातंत्र्य अबाधित आहे. झोशेंको या कलावंताच्या उदाहरणाने ही गोष्ट स्पष्ट होते. खालील विवेचनात लेखकाने हे मुद्दे विशद केले आहेत.)

परवा 'विश्वभारती' च्या फेब्रुवारी–एप्रिल (१९४७)च्या अंकांत मि. होल्डन यांचा शाकुंतलावर एक लेख वाचला. तेव्हा मनात असा विचार आला की, गेली पन्नास-साठ वर्षे शाकुंतलाचे रसग्रहण, परीक्षण व विश्लेषण सारखे चालले आहे. गएटेसारखे युरोपीय तत्त्वज्ञ व रसज्ञ या कलाकृतीचे सौंदर्यमर्म सांगतात. टागोर स्वतःची वेगळीच उपपत्ती देतात. आपल्याकडे प्रा. वै. का. राजवाडे व डॉ. बेलवलकर यांची भिन्न मते व वाद झालेच आणि अगदी अलीकडे फ्राइडच्या आधाराने दुष्यंताच्या विस्मृतीचा अर्थ लावण्याचे प्रयत्न पाहण्यात येत आहेत. या सर्वांना विचार करायला लावणारे पण प्रत्येकाला वेगळे व नवेच भासणारे असे या काव्याचे सौंदर्य व रहस्य आहे. याचा अर्थ काय ?

कलानिर्मितिसंबंधाने सर्वसाधारण व व्यापक अशी काही अनुमाने यावरून निघू शकतात काय ?

समाजाचे परोक्षदर्शन

प्रथम एक सोपा प्रश्न निकालात काढू. शाकुंतल हे कालिदासाच्या भोवतालच्या काही व्यक्तींचे किंवा समाजाचे प्रत्यक्ष व हुबेहूब, कॅमेऱ्याने काढलेल्या छायाचित्रासारखे, प्रतिबिंब आहे काय ? अर्थातच नाही. तसे असते तर त्यात सौंदर्यही आले नसते व रहस्यही उरले नसते.

साधा प्रतिबिंबवाद अशा तऱ्हेने बाजूला सारला तरी वेगळ्या स्वरूपात तो कधी कधी अवतरतो. कारण शाकुंतल हे प्रत्यक्ष प्रतिबिंब नाही असे म्हटले तरी दुष्यंत, शकुंतला व कण्वमुनी ही 'जिवंत' माणसे वाटतातच. ह्या 'जिवंतपणामुळे'च कालिदासाच्या काव्यसृष्टीतील माणसे म्हणजे नुसती व्यक्तींची वर्णने आहेत, जास्त काही नाही, असा समज होऊ शकतो. उदाहरणार्थ, प्रा. जोग म्हणतात[1], की शाकुंतलावरून "कोणताही सामान्य सिद्धान्त काढता येणार नाही. हे चित्र समाजाचे नसून व्यक्तींचे आहे."

प्रा. जोग यांचे वरील मत मला अगदी चूक वाटते. वरवर पाहता दुष्यंत, शकुंतला इत्यादी पात्रे ही व्यक्तींची चित्रे आहेत, पण खरे पाहता ती व्यक्तिचित्रे नाहीत. ती ज्या व्यक्तींची चित्रे आहेत त्या प्रातिनिधिक असल्यामुळे कालिदासाने समाजाचे चित्रही काढल्यासारखे झाले आहे, असा युक्तिवाद करून प्रा. जोगांचे मत खोडून काढण्याची माझी इच्छा नाही. हा युक्तिवादही मला चुकीचा वाटतो व माझे म्हणणे

---

* 'नवभारत'च्या नोव्हेंबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.

१. चाफेकर–स्मृति (नोव्हेंम्बर १९४६), 'साहित्याचा विषय समाज की व्यक्ति', पान ८८.





अनुक्रमणिका

मी पुढे मांडीन. तूर्त मला एवढेच सांगावयाचे आहे की, शाकुंतलासारखी कलाकृति व्यक्तींचे व समाजाचे प्रत्यक्ष चित्र नसते; परंतु समाजाचे परोक्षदर्शन मात्र हमखास असते. या वस्तुस्थितीमुळेच गएटे, टागोर प्रभृतींच्या टीका व उपपत्ती संभवतात.

उदाहरणार्थ, टागोर घ्या. त्यांच्या मताने, वैषयिक प्रणयाच्या आहारी जाऊन दुःख भोगणाऱ्या व त्या दुःखामुळे आणि अनुतापामुळे विशुद्ध प्रेम करू लागणाऱ्या प्रेमिकांचे चित्र कालिदासाने रेखाटले आहे. शेक्सपिअरच्या नायिकांशी शकुंतलेची तुलना करून टागोर असा निष्कर्ष काढतात की, शेक्सपिअरच्या नायिका, युरोपीय संस्कृतीच्या मानसकन्या आहेत व विशुद्ध प्रेमाला शेवटी अंगीकारणारी शकुंतला ही भारतीयांच्या अध्यात्मप्रधान संस्कृतीचे प्रतीक आहे.

टागोरांची ही उपपत्ती प्रा. राजवाडे यांनी खोडून काढली आहे. त्यांच्या मताने विशुद्ध प्रेमाची कल्पना उगीच टागोरांनी लादलेली आहे. वस्तुतः शाकुंतलातील सर्व वातावरण भारतीयांच्या स्त्रीविषयक कल्पनांशी, राजधर्माशी, दैववादाशी व इतर श्रद्धांशी पूर्णपणे सुसंगत आहे. व्यक्तिशः मला टागोरांपेक्षा प्रा. राजवाडे यांचे मत जास्त ग्राह्य वाटते. पण दोघांच्याही उपपत्तींच्या बुडाशी जो सामान्य असा सिद्धान्त गृहीत धरला गेला आहे, तो प्रस्तुत ठिकाणी मला ठळकपणे नजरेस आणावयाचा आहे. तो सिद्धान्त असा की, शाकुंतल हे नुसते व्यक्तींचे चित्रण नसून कालिदासाच्या भावनांचे, विचारांचे व श्रद्धांचे प्रकटीकरण आहे, इतकेच नव्हे तर ते भारतीय समाजाच्या श्रद्धांचे व आदर्शांचे दर्शनही आहे.

कालिदासाच्या काळातील एखाद्या समाजशास्त्रज्ञाने समकालिनांच्या श्रद्धांचे गद्यवर्णनात्मक चित्र काढले असते तर तेही समाजदर्शनच झाले असते पण ते प्रत्यक्षच प्रतिबिंबात्मक झाले असते; उलटपक्षी, शाकुंतल हे परोक्ष समाजदर्शन आहे.

व्यक्तित्वाचा आविष्कार

दुष्यंत, शकुंतला इत्यादी चित्रे प्रतिबिंबात्मक नाहीत पण प्रातिनिधिक आहेत म्हणून शाकुंतलातील समाजदर्शन प्रत्यक्ष नसून परोक्ष आहे, असे मात्र मी समजत नाही. एखादा समाजशास्त्रज्ञ ज्या वेळी समाजातील वेगवेगळ्या गटांच्या व्यक्तींचे वर्णन करतो तेव्हा तो एकाकी स्वयंसिद्ध व्यक्ती न घेता प्रातिनिधिक व्यक्ती घेतो व तिचे यथातथ्य वर्णन करतो. हे वर्णन जरी कल्पित (प्रातिनिधिक या अर्थी) व्यक्तींचे असले तरी ते वास्तवदर्शी व प्रत्यक्ष असते. कलावंतालाही असंख्य प्रत्यक्ष व्यक्तींमधून निवड करावी लागतेच, पण ती निवड करताना शास्त्रज्ञाची दृष्टी तो ठेवीत नाही. त्यामुळे तशा प्रातिनिधिक व्यक्तींची वर्ण्यविषय म्हणून तो निवड करीत नाही. त्याची निवड कोणच्या पद्धतीने होते ?

स्वतःच्या व्यक्तित्वाच्या आविष्कारासाठी भोवतालच्या अचेतन-चेतन सृष्टीतील व समाजातील काही वस्तू कलावंत निवडतो व त्यांच्या वर्णनात स्वतःचे व्यक्तित्व शब्द, रूप, रंग, नाद इत्यादी माध्यमांच्या साहाय्याने प्रगट व मूर्त करतो. माझ्या मते, कलानिर्मितीच्या प्रक्रियेत व्यक्तित्वाचे हे प्रमुख स्थान कलास्वरूपशास्त्रांतील आजपर्यंतच्या बहुतेक सिद्धान्तांत मानले गेलेले आहे. नवे असे त्यात काही नाही. पण व्यक्तित्वाचे हे महत्त्व लक्षात घेऊन कलावंताच्या स्वातंत्र्याचा विचार नीट व स्पष्ट करता येतो, हे मला मांडावयाचे आहे.

स्वातंत्र्याचा प्रश्न विचारात घेण्यापूर्वी व्यक्तित्वासंबंधी थोडे विशदीकरण मी करतो. कलावंताचे व्यक्तित्व म्हणजे नुसती असामान्य संस्कारक्षमता व आविष्कारक्षमता नव्हे. संस्कार (अनुभूती) व आविष्कार यांच्याशिवाय कलानिर्मिती नाही. पण तिचे संघटकसूत्र किंवा 'आत्मा' म्हणजे व्यक्तित्व. हे व्यक्तित्व कलावंताच्या एकेकट्या अनुभूतीच्या वरच्या पातळीवर असते व त्या अनुभूतींना आश्रयस्थान असते. तसेच प्रत्येक आविष्काराचे उगमस्थानही हे व्यक्तित्वच असते.

हे व्यक्तित्व कलावंतांच्या बाबतीत असामान्य असते. म्हणजे सामान्य गद्यप्रकृतीच्या लोकांपेक्षां वेगळे असते एवढेच; परंतु याचा अर्थ ते नैतिक व इतर दृष्टींनी हमखास उच्च स्वरूपाचे असते असे नाही. देशकालवर्गादी सामाजिक संस्कारांनीच इतरांप्रमाणेच कलावंताचे व्यक्तित्वही बनत जाते व सामाजिक संघर्षामुळे किंवा सुव्यवस्थेमुळे इतरांच्या व्यक्तित्वावर जसे सुपरिणाम किंवा दुष्परिणाम होतात तसेच कलावंताच्या व्यक्तित्वावरही होतात. त्यांच्यातही उदात्त तशाच दुष्ट व्यक्ती निर्माण होतात.

व्यक्तित्वाचे वरील स्वरूपवर्णन व कलानिर्मिती-मधील त्याचे प्रमुख स्थान ह्या दोन गोष्टी लक्षात घेतल्या म्हणजे असे दिसून येईल की, कलानिर्मिती-मध्ये समाजाचे परोक्षदर्शन घडते. याचा अर्थ असा की, कलाकृती म्हणजे वस्तुतः फक्त व्यक्तित्वाचे प्रगटी-करण असते; पण हे व्यक्तित्व समाजदर्शी असल्याने या व्यक्तित्वाच्या भिंगातून (परोक्षपणे) टीकाकाराला समाजाचे दर्शन घडू शकते.

कलावंताचे स्वातंत्र्य

शाकुंतलासारख्या कलाकृतीत कालिदासाचे व्यक्तित्व पूर्णपणे आणि सहज व मुक्त तऱ्हेने प्रगट झाले आहे. या काव्यातील प्रत्येक प्रसंग व भावना एकेकटी सुंदर नाही तर एकंदर काव्याच्या वातावरणाशी सुसंगत म्हणून सुंदर आहे व हे वातावरण म्हणजेच कालिदासाचे मानसविश्व किंवा त्याचे व्यक्तित्व आहे. दुसरीकडे हे मानसविश्व म्हणजेच प्राचीन भारतीयांच्या विशिष्ट समाजव्यवस्थेच्या आश्रयाने उत्पन्न झालेली श्रद्धांची व आदर्शांची सृष्टीही आहे.

येथे कोणी म्हणेल की, कालिदासाच्या व्यक्तित्वाचा हा आविष्कार " मुक्त " होता असे म्हणता येत नाही; कारण हा राजकवी कोणातरी " दुष्यंता "चा मिंधा स्तुतिपाठक होता. काव्य लिहावे ते यश, कीर्ती, धनलाभ यांसाठी लिहावे असे स्वतःच म्हणणारा हा कवी व्यक्तित्वाच्या प्रगटीकरणाची उठाठेव कशाला करील ?

" मुक्त आविष्काराचे " निश्चित स्वरूप काय ? हा प्रश्न वरील आक्षेपाने उभा राहतो. माझे उत्तर असे की कलात्मक आविष्कारातील हा मुक्तपणा मिंधेपणासारख्या बाह्य उपाधींनी नष्ट होणारा नाही. मिल्टनचा आंधळेपणा किंवा सावरकरांचा बंदिवास या उपाधींनीही तो मुक्तपणा मर्यादितदेखील झालेला नाही. याचे कारण हा मुक्तपणा **बाह्य नसून कला-निर्मितीच्या प्रक्रियेत अंतर्भूत व अंगभूत आहे**. हा मुक्तपणा किंवा स्वातंत्र्य कलावंताला कोणी दिलेले नसते; म्हणूनच ते कोणाला हिरावून घेता येत नाही.

ह्या कलात्मक स्वातंत्र्यालाही बाध येऊ शकतो. पण तोही ' आतूनच ' येतो. बालकवींचे उदाहरण घ्या. ' पारवा ', ' औदुंबर ', ' पांखरास ' इत्यादी कवितां-मध्ये बालकवींचा आत्मा मुक्तपणे प्रगट झालेला आहे. परंतु ' धर्मवीर ' या कवितेत तो नाही. ही नीरस कविता लिहिताना केशवसुताच्या ' तुतारी ' चे पडसाद बालकवींच्या ' प्रतिभेला ' प्रेरणा देत होते व आर्य-धर्माचा अभिमान व अभिनिवेश स्फुरण देत होता हे सर्व खरे; पण बालकवी स्वतः जणू काय ' गैरहजर ' होते. त्यांचे व्यक्तित्व ही कविता रचली जात असताना कोठे तरी सांदीत पडून होते, असे म्हणावे लागते-- इतकी निर्जीव ही कविता आहे !

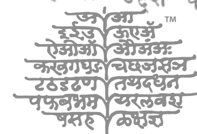
वरील उदाहरणांसारखी अनेक उदाहरणे सर्व कवींच्या व महाकवींच्या काव्यसंभारातून शोधून काढता येतील. व स्वतःच्या व्यक्तित्वाशी प्रतारणा करून अशा रचना करण्याचा मोह कवींना होईल व होतो हे दिसतेच. पण " अशी प्रतारणा कर " असे कवीला कोणी सांगितल्यामुळे प्रतारणा घडते असे मात्र नाही. दुसरे म्हणजे प्रतारणा घडून झालेली रचना ही कलाकृतीच नसते. सारांश, कलावंताचे स्वातंत्र्य ही एक स्वयंसिद्ध व अबाधित गोष्ट आहे व या स्वातंत्र्याची जपणूक दुसऱ्या कोणी करावयाची नसून कलावंताने स्वतःच करावयाची असते, असा माझा निष्कर्ष आहे.

कलावंतावर सामाजिक टीका

कलावंताचे स्वातंत्र्य अबाधित असते असे सांगि-तल्यावर कोणी म्हणेल की, मग कलाकृतींवर सामा-जिक, राजकीय, नैतिक अशी कसली टीका कोणी व का करावयाची ? त्या टीकेचा उद्देश काय व उपयोग तरी काय ? या प्रश्नांचा आता विचार करू.

कलावंताने आपले व्यक्तित्व काव्यरूपाने प्रगट केल्यावर त्याची सामाजिक प्रतिक्रिया सुरू होते. कला-कृतीत प्रगट झालेले व्यक्तित्व सामाजिक संस्कारांनी घडविलेले असते; पण ते प्रगट व्यक्तित्व हेच आता एक नवा सामाजिक ' संस्कार ' किंवा शक्ती बनते. बंकीमबाबूंचे ' वंदेमातरम् ' हे गीत म्हणजे केवढे प्रचंड सामर्थ्य बनले ? ते कशामुळे ? तर त्या गीताने हजारो-लाखो भारतीयांना निर्भय व वीर बनविले; लाखोंच्या व्यक्तित्वाला आकार व उदात्तपणा देण्याचे सामर्थ्य या गीतात होते; असे आज आपल्याला दिसते. साहजिकच या गीताच्या रूपाने प्रकट झालेले बंकीम-बाबूंचे महान व्यक्तित्व हे भारतीयांना आदरणीय वाटते.

काव्याचे सामाजिक दृष्टया मूल्यमापन होते, ते वरील कार्यकारणभावामुळे. सामाजिक टीका, आदर, तिरस्कार किंवा मार्गदर्शन ह्यांचा उद्देश कलाकृतींचे





अनुक्रमणिका

सामाजिक मूल्यमापन करून कलावंताच्या व्यक्तित्वाबद्दल समाजाचे मत व्यक्त करणे हा असतो. या मूल्यमापनाचा एक उपयोग असा की, समाजाला स्वतःसाठी या कलाकृतींचा पूर्ण उपभोग घेता येतो. ज्या कलाकृती उदात्त भावनांचे व आदर्शांचे पोषण करणाऱ्या असतील त्यांचा गौरव करणे व हीन कृतींचा अनादर करणे ह्या क्रिया समाजाने करावयास पाहिजेतच. वाचक म्हणून समाजातील बहुसंख्य जनतेने, टीकाकार म्हणून मोजक्या तज्ज्ञांनी, कलावंत म्हणून कलानिर्मिती करणाऱ्याच्या सहकाऱ्यांनी, तसेच समाजशास्त्रज्ञांनी व वेगवेगळ्या सामाजिक संस्थांच्या व पक्षांच्या धुरिणांनी कलाकृतींचे हे मूल्यमापन जागरूकपणाने व कसोशीने केलेच पाहिजे.

सामाजिक टीकेमुळे दुसरा उपयोग असा होऊ शकतो की ज्या व्यक्तित्वावर टीकेचा रोख असतो, त्या व्यक्तित्वावर टीकेचा सुपरिणाम होणे शक्य असते. व्यक्तित्व ही स्थिर व विकासशून्य बाब नसल्यामुळे सामाजिक मार्गदर्शन हे कलावंत व्यक्तीला उपकारकच ठरण्याचा संभव असतो. निदान तसे मार्गदर्शन करण्याचा समाजाचा हक्क व समाजावरील ही जबाबदारी अमान्य करता येणार नाही.

कलास्वातंत्र्य व नागरिक स्वातंत्र्य

आतापर्यंत जे विवेचन केले त्यावरून कलावंताचे कलात्मक स्वातंत्र्य व त्याचे नागरिक स्वातंत्र्य यांतील स्पष्ट फरक उमगून येईल. कलात्मक स्वातंत्र्य हे समाजाने व्यक्तीला दिलेल्या नागरिक स्वातंत्र्याहून वेगळे आहे. ते कलानिर्मितीच्या प्रक्रियेत अंगभूत आहे व तेवढ्यापुरतीच त्याची व्याप्तीही आहे. कलानिर्मितीची क्रिया पुरी झाल्यावर त्या क्रियेचे फळ (म्हणजे कलाकृती) ही सामाजिक टीकेचा विषय बनल्याने कलात्मक स्वातंत्र्याला बाध येत नाही, ही गोष्ट लक्षात घेण्यासारखी आहे. उदाहरणार्थ, बंदिवासात किंवा परतंत्र देशात निर्मिलेली कलाकृती जरी नागरिक स्वातंत्र्याच्या दृष्टीने बंधनात असली तरी कलानिर्मितीच्या दृष्टीने तिचा जन्म कलात्मक स्वातंत्र्यातच झालेला असतो.

केवलकलावादी (किंवा कलेला समाजनिरपेक्ष मानणारे लोक) असे मानतात की, कलावंत हा पूर्णपणे स्वतंत्र असला पाहिजे. त्यांना असे म्हणावयाचे असते की कलानिर्मिती हा 'मुक्त आविष्कार' असला पाहिजे व त्यासाठी कलावंताच्या व्यक्तित्वावर किंवा कृतीवर बंधन किंवा टीका होऊन चालणार नाही. त्यांच्या या मागणीच्या बुडाशी कलात्मक स्वातंत्र्य व नागरिक स्वातंत्र्य या भिन्न कल्पनांची सरमिसळ आहे, असे मला वाटते. त्यांना आविष्काराचे जे 'स्वातंत्र्य' हवे असते ते निर्मितीच्या वेळीच कलावंताने उपभोगिलेले असते. या गोष्टीची दखल केवलकलावादी लोकांना नसते, अशी माझी कल्पना आहे.

वरील विवेचनाचा असा अर्थ नाही की, नागरिक स्वातंत्र्याची उपेक्षा कलावंताने करावी, किंवा त्याचा अपहार झाल्यास त्याने इतर नागरिकांप्रमाणे निकराचा प्रतिकार करू नये. नागरिक स्वातंत्र्यामुळे एकंदरीतच मानवी व्यक्तित्वाचा विकास होतो, ही गोष्ट कलावंताने विसरून चालणार नाही. पण नागरिक स्वातंत्र्यासाठी होणारे हे प्रयत्न कलात्मक स्वातंत्र्याच्या उपभोगापेक्षा वेगळ्याच कोटीतले आहेत त्याची त्याने दखल ठेवावी. उदाहरणार्थ, नागरिक स्वातंत्र्य हे समाजसापेक्ष आहे; त्याच्या जोडीला नागरिक जीवन व राष्ट्रीय जीवन चालू ठेवण्याची जबाबदारी नागरिकांवरच आहे, याची जाणीव कलावंत नागरिकालाही ठेवली पाहिजे. तसेच आपल्या हातून सामाजिक द्रोहाचा गुन्हा घडू नये अशी खबरदारी त्याने घेतली पाहिजे. कारण हे सर्व नागरिक स्वातंत्र्याच्या पोटीच ओघाने येते. असे न मानले तर नागरिक स्वातंत्र्याच्या मिषाने अराजकाचे स्वातंत्र्य कलावंत मागत आहे, असा त्याचा अर्थ होईल—आणि केवलकलावादी लोकांविरुद्ध जनमताचा आज कौल आहे, तो यासाठीच की त्यांना अराजकाचे स्वातंत्र्य हवे आहे असे लोकांना वाटते व सकारणच वाटते.

सोव्हिएत लेखक झोशेंको

येथपर्यंत कलावंताच्या स्वातंत्र्यासंबंधी मी जे विचार मांडले त्यांच्या अनुरोधाने झोशेंको या सोव्हिएत लेखकासंबंधी काही विवेचन करणे उपयुक्त ठरेल. ह्या लेखकाचा परिचय तेथील वाचकांना क्रांतीच्या पूर्वीपासून होता. क्रांतीनंतरही या लेखकाची लोकप्रियता वाढत गेली. सन १९४३ पर्यंत याला चांगला मान होता. परंतु तेव्हापासून त्याच्या लिखाणावर टीका होत गेली व शेवटी सन १९४६ साली लेनिनग्राडच्या सोव्हिएत–लेखक-संघ या संस्थेतून त्याला काढून टाकण्यात आले.

सन १९४६ पर्यंतचे या लेखकाचे सर्व लिखाण व्यंग्योक्तीच्या स्वरूपाचे होते व त्यात लैंगिक लंपट-

अनुक्रमणिका

पणात लडबडलेली क्षुद्र पात्रे व त्यांचे ओंगळ मनोव्यापार व व्यवहार यांचे वर्णन असे. या पात्रांच्या रूपाने झारच्या अमदानीतील रंगेल, नीच व क्षुद्र व्यक्तींची चित्रे झोशेंको रंगवीत आहे असा सोव्हिएत वाचकांचा समज होत राहिला. कारण त्याच्या लिखाणातल्या उपहासाचा रोख फार छद्मी तऱ्हेने वळविलेला होता. वरवर पाहता जुन्या अवशिष्ट नीच व्यक्तींचा झोशेंको उपहास करीत आहे असे वाटले, तरी खरोखर तो सर्व मनुष्यजातीचाच उपहास करीत होता.

सन १९४३ च्या आधी त्याने लिहिलेल्या एका पुस्तकाचे नाव "एका थेरड्याची अखेर" असे आहे व त्यात या थेरड्याने मरेपर्यंत केलेल्या बासष्ट व्यभिचारांची किळसवाणी कथा आहे. त्यानंतर "सूर्योदयापूर्वी" ही त्याची कादंबरी प्रसिद्ध झाली. त्यातही तोच प्रकार आहे. या कादंबरीने मात्र सर्वसाधारण वाचकांचेही डोळे उघडले व ज्या टीकाकारांनी झोशेंकोवर शस्त्र धरले होते त्यांची टीका प्रभावी होऊ लागली. याच वेळी जर्मनीशी घनघोर युद्ध चालू होते. त्यामुळे झोशेंकोच्या रंगेल व ध्येयशून्य पात्रांचे व्यभिचार वाचून लोकांना संतापही आला. देशासाठी खंबीर ध्येयवादाने लढणाऱ्या जनतेला या लेखकाच्या कलाकृतींची व व्यक्तित्वाची किळस आली यात मला नवल वाटत नाही.

लेखकसंघाचा गाफीलपणा

सन १९४३ पासूनच सोव्हिएत वाङ्मयात झोशेंकोवर प्रहार करणारे अनेक टीकाकार लिहू लागले होते. पण झोशेंको ज्या लेखकसंघाचा सभासद होता तो संघ मात्र या बाबतीत झोपून राहिला. याचे कारण काय? तर मला वाटते की, लेखकांच्या बाबतीत तेथील एकंदरीतच असे धोरण आहे की, प्रत्येकाला आपल्या आवडत्या पद्धतीने लिहू द्यावे. त्याने जी अधम वृत्तीची पात्रे रंगविली तशी माणसे प्रत्यक्ष सोव्हिएत समाजात आढळली असती व त्या दृष्टीने त्याच्या पात्रांनाही 'वास्तववादी' चित्रे म्हणणे शक्य होते. मिस् मेयोला हिंदुस्थानातले अमंगळ तेवढेच सत्य निवडून जगापुढे मांडता नाही का आले?

लेनिनग्राडच्या लेखकसंघाने झोशेंकोच्या कृतींवर व व्यक्तित्वावर कोरडे न ओढता चालढकल केली, एकदोन दिवस नाही तर कांहीं वर्षे स्वस्थ बसून घालविली, यात संघाचा गाफिलपणा झाला असे का म्हणावयाचे? तर लेखकसंघ म्हणजे नुसता साहित्यिकांचा चव्हाटा किंवा अड्डा नव्हे. त्याचे कामच हे की नव्या व जुन्याही लेखकांना निर्मितिसंबंधाने विधायक मार्गदर्शन करावयाचे, नवे लेखक शिकवून तयार करावयाचे, व जुन्यांपैकी कोणी जर कलात्मकतेच्या व व्यक्तित्वाच्या दृष्टीने घसरत असतील तर त्यांनाही सावरावयाचे.

साहित्यात हुकुमशाहीचे भय

झोशेंको हा सोव्हिएत साहित्यामधल्या एका नासक्या व मरू घातलेल्या प्रवृत्तीचा प्रतिनिधी आहे. त्याच्यासारख्या एका लेखकाच्या पतनाबरोबरच हजारो जुन्या व नव्या सोव्हिएत लेखकांच्या उज्ज्वल कलात्मक कामगिरीचे दृश्य सोव्हिएत वाङ्मयाच्या अभ्यासकांसमोर उभे राहते. परंतु झोशेंकोचे उदाहरण मी मुद्दाम घेतले. सोव्हिएतमध्ये लेखकाला किती स्वातंत्र्य व विकासाची साधने उपलब्ध आहेत हे सांगण्यापेक्षा झोशेंकोसारख्या लेखकालाही कसे वागविण्यात येत आहे ते पहा, असे मी म्हणेन. या विक्षिप्त, विकृत व मानवद्वेष्ट्या लेखकाला इतक्या वादळानंतर व गाफिलपणानंतर आज संघातून बडतर्फ करण्यात आले आहे. पण त्याचे नागरिक स्वातंत्र्य व लेखनाचे स्वातंत्र्यही कायम आहे. आपल्या व्यक्तित्वाला झालेली विकृती तो घालवू शकेल की नाही हे "भविष्यकाळ ठरवील" असे लेनिनग्राड-संघाचे प्रमुख मि. झास्लवास्की यांचे उद्‌गार आहेत. संघाचे सभासद नसलेल्या नव्या व जुन्या लेखकांना संघाकडून आर्थिक साहाय्य मिळत राहते. त्यामुळे 'अप्रत्यक्ष'पणे झोशेंकोवर अन्याय होण्याचाही संभव नाही.

इतके सारे असून आज हिंदुस्थानात किंवा इतरत्रही असा दृढ समज आहे की सोव्हिएत समाजासारखी नियोजित, जागरूक व ध्येयप्रवण समाजरचना असली की साहित्याच्या क्षेत्रातही नियोजन म्हणजेच हडेलहप्पी व हुकुमशाही असणारच! माझ्या मते, तेथील साहित्याविषयी एवढेच म्हणता येईल की तेथील वाचक, टीकाकार, प्रकाशक व लेखक हे असंघटित, प्रवाहपतित व परस्परांविषयी साशंक किंवा उदासीनही नाहीत. उलट, एकेकट्या कलावंताला या सर्वांचेच संघटित व जागरूक साहाय्य तेथे मिळत आहे. एऱ्हेन्बुर्गसारखा आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचा जुना लेखकही जर्मन लोकांसंबंधी

अनुक्रमणिका



सूडभावनेचा प्रचार करू लागला, त्यावरोबर तेथील वाचकांनी व लेखकांनी त्याला त्याची चूक स्पष्ट दाखवून दिली व त्याने ती मोकळया मनाने कबूलही केली. असे जागरूक, सर्वगामी व सडेतोड मार्गदर्शन इतर कोठलाही समाज आपल्या लेखकांना करीत आहे, असे मला दिसत नाही.

या मार्गदर्शनालाच हुकुमशाही म्हटले तर मग इलाज नाही ! मी प्रारंभीच्या तात्त्विक विवेचनात या आक्षेपाला असे उत्तर दिले आहे की कलाकृती व कलावंताचे व्यक्तित्व हे सामाजिक टीकेला व मार्गदर्शनाला पात्र असे विषय आहेत व असे मार्गदर्शन झाले तरी कलात्मक स्वातंत्र्य पूर्णतः अबाधित राहते. माझ्या मते सोव्हिएत समाजात कलावंताचे कलात्मक स्वातंत्र्य तर स्वभावतःच अबाधित आहे, पण शिवाय त्याचे नागरिक स्वातंत्र्यही सुरक्षितच नाही तर तेथील सुदृढ व कार्यक्षम अशा लोकशाहीमुळे ते विकसित अशा अवस्थेत आहे.

आपली स्थिती

सोव्हिएट किंवा कोठल्याही साहित्याकडे आपण फक्त आपल्या येथील परिस्थितीच्या चष्म्यातून पाहणार, हे साहजिकच आहे. येथे आज असे दिसते की केवलकलावाद्यांची अराजक स्वातंत्र्याची मागणी एकीकडे चालू आहे. उलटपक्षी, समाजवादी, राष्ट्रवादी व हिंदुत्ववादी अशा वोधवाद्यांकडून " तेजस्वी " किंवा " वास्तववादी " वाङ्मयाची मागणीच लेखकाने पुरविली पाहिजे असा हट्ट धरला जात आहे. त्यामुळे कलानिर्मितीचे स्वातंत्र्य व नागरिक स्वातंत्र्य यांतला भेदही लोकांना दिसेनासा झाला आहे व सोव्हिएट वाङ्मयात हुकुमशाही आहे अशा तऱ्हेचे समजही रूढ होत आहेत. यासाठीच वरील विवेचन मी वाचकांसमोर मांडले आहे (जास्त माहितीसाठी " सोव्हिएट लिटरेचर " या इंग्रजी मासिकाचा एप्रिल १९४७ चा अंक, पाने ३८ ते ५० पहा. तसेच " मॉडर्न क्वार्टर्ली " मासिकाचा व्हॉ. २, नं. १, १९४६–४७, पाने ७४ ते ८४ पहा).

* *





खलील जिब्रान*

अनुवादक : ना. ग. जोशी

' असणे ' म्हणजे–

" ' असणे ' म्हणजे डोळस बोटांचा विणकर होणे, प्रकाश अन् क्षेत्र यांची काळजी असणारा गवंडी होणे, पेरल्या जाणाऱ्या प्रत्येक बी बरोबर एखादा खजिनाच गुप्तपणे ठेवीत आहो असे वाटणारा एखादा शेतकरी होणे, पकडलेल्या माशाची नि पशूची कीव करणारा पण असे असूनही मानवाच्या भुकेविषयी नि गरजेविषयी जास्त करुणा वाहणारा कोळी नि शिकारी होणे होय."

" आणि सर्वांत जास्त महत्त्वाचे मी हे समजतो. तुम्हांपैकी प्रत्येकजण एकमेकांच्या हेतुपूर्तीसाठी सहभागी झाला पाहिजे. कारण अशा योगानेच तुमचा सद्हेतू साध्य होण्याची आशा आहे."

" माझ्या मित्रांनो नि प्रियजनांनो, निर्भय व्हा व गरीब बनू नका; मोठ्या मनाचे व्हा नि संकुचित राहू नका; आणि माझ्या व तुमच्या अंतघडीपर्यंत आपल्या महत्तर आत्म्याचा आविष्कार करीत राहा."

–" पैगंबराचा बगीचा* " छेदक १३

काहीही निर्जीव नाही

" तू ' जड निर्जीव वस्तू ' असे का म्हणालास ? तू एवढा दीर्घकाल या बगिच्यात राहिलास आणि अजूनही तुला हे उमगले नाही का की येथे काहीही निर्जीव नाही ? सर्व वस्तू दिवसाच्या सम्यक् ज्ञानात आणि रात्रीच्या राजवैभवात जगतात नि तळपतात. तू नि तो फत्तर एकच आहात–छातीमध्ये पडणाऱ्या ठोक्यांत फक्त फरक आहे. तुझ्या हृदयातील ठोके जरा जलद पडतात, नाही का, मित्रा ? तरीपण ते तेवढे प्रशांत नसते."

" त्याच्यातील लयतत्त्व हे निराळ्या लयीचे असेल; परंतु तुला असे सांगतो की तू जर आपल्या अंतरंगाचा ठाव घेतलास आणि अवकाशाची शिखरे पायाखाली घातलीस तर तुला केवळ एकच मधुर संगीत ऐकावयास येईल आणि त्या संगीतातच पाषाण अन् तारका एकमेकांच्या साथीने संपूर्ण संवाद साधून गात असतील."

" जर माझे शब्द तुझ्या आकलनशक्तीच्या पलीकडे असतील तर ते पुन्हा उषा उगवेपर्यंत तसेच राहू देत. आपल्याच आंधळेपणामुळेच तू जर या दगडाला नावे ठेवीत असशील तर मग तुझे डोके आकाशात तारकेवर आदळण्याचा प्रसंग आल्यास तू त्या ताऱ्यालाही शिव्याशाप देशील ! पण असा एक दिवस उगवेल की जेव्हा दरीतील कदंबफुले गोळा करणाऱ्या एखाद्या बालकाप्रमाणे तू दगडधोंडे नि नक्षत्रतारे गोळा करीत हिंडशील आणि मग तुला प्रचीती येईल की हे सर्व पदार्थ सजीव अन् सुगंधी आहेत."

–" पैगंबराचा बगीचा* " छेदक १०

---

* ' नवभारत 'च्या नोव्हेंबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.

* *

अनुक्रमणिका

रत्नाकराची कैफियत*

सुनीत– सुमंदारमाला

[राजकवि " यशवंत " यांची " रत्नाकर आणि वसुंधरा " ही नवभारताच्या प्रथम अंकात आलेली कविता समोर ठेवून ही कैफियत वाचावी ही प्रार्थना. वसुंधरेच्या मनाने वरलेल्या वराचा (तेजोनिधीचा) रत्नाकर हा प्रतिस्पर्धी " प्रेमिक " (कामुक प्रेमिक) आहे असे अनुमान कवी यशवंत यांनी रत्नाकराच्या काही चेष्टितांवरून काढले व " रत्नाका तू धरेला सती, धर्मच्युत करावयाच्या खटपटी करीत आहेस पण तुझ्या या खटपटी व्यर्थ आहेत " असे म्हटले. त्यावर कवींना रत्नाकर वस्तुस्थिती निवेदन करीत आहे.]

धरेला निदिध्यास तेजोनिधीचा, न तो प्राप्य अस्वच्छ जों जीवन
धराजीवन स्वच्छ हो हीच चिंता कवे ! सर्व मच्चेष्टितां कारण
पिता मी धरेचा; दिसे दाटली ही तरंगावली जी मदंगावरी
तरंगाकृती लोचनें तीं, तयांहीं धरेला पहातों अधाशापरी
धरा आणि तेजोनिधी संगमातें मनीं कल्पुनी पाहिं न्याहाळुनी
तरंगाकृती लोचनांहीं, म्हणे वा तरंगी जिभा राहिलों चाटुनी
मनीं कल्पिल्या संगमाआड येतें धरेचें परी घाण हें जीवन
म्हणूनी मनीं क्षोभ हो, तैं तुम्हा मी धरापालकां पाहिं संतापुन
कवे ! पापण्या मोड मोडून किंवा वटारून डोळे दटावीं तुम्हां
कधीं उग्र थैमान वेळी अवेळीं पिसाटूनि घालीं, करावी क्षमा
धरा आणि तेजोनिधी संगमाच्या तुम्ही आड येतां स्वकार्यच्युत
धराजीवनीं घाण पेरूनि कैसें तुम्ही साधुं जातां तियेचे हित !
पिता मी धरेचा, पितृप्रेम इच्छी धरेला मिळो शीघ्र तेजोनिधि
मदिच्छा नि वात्सल्य माझें स्वभावें कधी रोष, संतोष दावी कधीं

२

कवे ! ऊर फोडूनियां गाइं मी ती असे ' आरती ' पालकांची तुम्हां :
" तुम्ही घाण पेरूनियां आड येतां धरा आणि तेजोनिधी संगमा "
असें ऊर फोडूनियां गातसे मी, करी गायनीं आर्त मी याचना–
" करा स्वच्छता, घाण ही सर्व काढा, धरेच्या हिता ही करा साधना "

* ' नवभारत 'च्या नोव्हेंबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.

अनुक्रमणिका





कवे ! त्रस्त मी घाण काढीं स्वयें रे, धरांगा झटे घेउनी प्रेमल
तुम्हीं कीं स्वयें आदरें हें करावें कराया धराजीवना निर्मल
अशासाठिं सारी असे दांडगाई, अशासाठिं गाईं तुम्हां "आरती"
"करा श्रेष्ठ कर्तव्य हें स्वच्छतेचें, मुळींही नको घाण या भारतीं"
हजारों करीं वाहिं मी फेनमाला हजारों शिरीं वाहिं मुंडावळ्या
धरेसाठिं तेजोनिधीसाठिं साऱ्या अहोरात्र राबूनियां गुंफिल्या
तिन्ही काळ या रत्नराशीहि वाहीं धरेसाठिं; चित्तीं धराचिंतन
परी घाण ही तोंवरी कम्यका ही कसें जिंकि तेजोनिधीचें मन !
धरेला निदिध्यास तेजोनिधीचा, न तो प्राप्य अस्वच्छ जों जीवन
धराजीवन स्वच्छ हो हीच चिंता कवे ! सर्व मच्चेष्टितां कारण

— सेनापति पां. म. बापट

[अग्नेरापः ॥ अद्भ्यः पृथिवी ॥ अर्थात् धरेचा पितामह अग्नि, पिता अपांनिधि रत्नाकर, असे तैत्तिरीय उपनिषदात वर्णन आहे. रत्नाकराचे धरेचे हे अविस्मरणीय नाते रत्नाकर विसरलेला नाही, या नात्याला तो पारखा झालेला नाही. ही वस्तुस्थिती रत्नाकर आपल्या कैफियतीत स्पष्ट करीत आहे.]

* *





अनुक्रमणिका

स्वच्छ भारत

सेनापति पां. म. बापट

नवभारत ! प्रिय वाचक ! तुम्ही कवी असाल, तुमच्या कविहृदयातला भावी नवभारत स्वच्छ भारत असेल ना ? तुम्ही कोणत्या तरी पंथाचे समाज-क्रांतिवादी असाल, तुमचा नवभारत-समाज स्वच्छ समाज असेल ना ? तुम्ही सत्यं-शिवं-सुंदरम्‌चे उपासक असाल, सत्याचा शोधक आणि संशोधक, ग्राहक, आणि संग्राहक तुमचा नवभारत व्हावा, त्याचे अंतरंग शिवमय असावे व त्याचे बहिरंग अंतरंगसंवादी सौंदर्य-गुणाने प्रियदर्शन व शिवदर्शन (मंगलदर्शन) असावे, असे तुमचे उपास्य स्वप्न असेल; या स्वप्नात स्वच्छतेला स्थान आहे ना ? तुम्ही गीताधर्मोपासक असाल, गीतधर्मप्रवचनांत भगवान श्रीकृष्णांनी 'अमानित्वमदं-भित्वं' या ज्ञानपाठात आणि 'अभयं सत्त्वसंशुद्धिः' –या दैवीसंपत्–पाठात शौचम्–शुचिता–स्वच्छता उपदेशिली आहे; तेव्हा तुमच्या नवभारताच्या मानस-चित्रात स्वच्छतेला योग्य स्थान आहे ना ?

'हृदयाची हाक'

मी गोऱ्यांच्या देशात ३।४ वर्षे राहून १९०८ साली घरी पारनेरी आलो, तेव्हा गावकऱ्यांनी माझ्या कार्यासंबंधाने– संकल्पित कार्यासंबंधाने– साहजिकच विचारपूस केली. मी म्हटले, मी झाडूकाम करणार आहे. योगायोगाने मला या संकल्पोच्चारानंतर लवकरच भूमिगत व्हावे लागून साडेचार वर्षे अज्ञातवासात काढावी लागली. अज्ञातवास संपल्यानंतर लवकरच (१९१३ साली) मी झाडूकाम सुरू केले. "तुला स्वतंत्र भारत पाहिजे, स्वच्छ भारत पाहिजे, स्वतंत्रतेसाठीच तू काही केले आहेस, करीत आहेस, करणार आहेस– पण स्वच्छतेसाठी ? स्वच्छतेसाठी झाडू घे हातात. यात नम्रतेचा अभ्यास होईल, समतेचा अभ्यास होईल आणि तुझे इष्ट स्वच्छ भारत–त्या इष्टासाठी कष्ट केल्यासारखे होतील." ही हृदयाची–हृदयेशाची हाक–सांगणी मी ऐकिली आणि

मन मननें नमवीलें, वमवीलें रूढ दुष्ट मत त्याचें
रमविलें त्याकामीं जें करिता प्रथम त्यासि बहु जाचें.

पारनेरास दोन वर्षे ५।६ तास रोज झाडूकाम करीत होतो. पुढे पुण्यास 'मराठा'चा उपसंपादक, नंतर मराठी ज्ञानकोशाचा उपसंपादक, पुढे मुळशी सत्याग्रहाचा एक नेता, महाराष्ट्र-प्रांतिक-काँग्रेस कमिटीचा अध्यक्ष, महाराष्ट्र पुरोगामी गटाचा अध्यक्ष–या निरनिराळ्या स्थानांवरील कार्यांसाठी पुण्यास वा फिरतीवर असताना काही अपवादात्मक दिवस सोडून झाडूकाम रोज तास दोन तास करीत असे. मजबरोबर अनेक तरुणांनी व वृद्धांनी हे काम केले. रत्नागिरीच्या तुरुंगात पूज्य श्री. अप्पासाहेब पटवर्धन यांचा परिचय झाला. त्यांनी, मी व अनेक तरुणांनी त्या तुरुंगात भंग्याचे काम केले. आज पूज्य अप्पासाहेब कणकवलीला रोज भंगी-काम करीत आहेत. मी थकलो आहे. बरा असलो म्हणजे येथे तासभर सकाळी घाण काढीत हिंडतो.

'यद्यदाचरति श्रेष्ठः'

प्रिय वाचक ! महात्मा गांधींनी झाडूकाम केले आहे. पूज्य विनोबा भावे आज ते काम करीत आहेत. अनेक मोठ्या लोकांनी व त्याजबरोबर अनेक तरुणांनी संपाच्या प्रसंगी अनेक शहरांत सर्व तऱ्हेचे झाडूकाम केले आहे. पण मला यात संतोष नाही, एवढ्याने संतोष नाही.

आज भारत काही प्रमाणात स्वतंत्र झाला आहे. त्या प्रमाणात तो स्वच्छ आहे का ?

स्वतंत्रतेसाठी हजारोंनी कष्ट केले आहेत. त्या प्रमाणात स्वच्छतेसाठी कष्ट करणारे केव्हा निघणार ?

स्वतंत्र भारताच्या ध्वजावर बुद्धाचे (अशोकाचे म्हणा) चक्र आहे उत्तम. पण मला यात संतोष नाही. माझ्या भारताच्या ध्वजावर स्वच्छतेचे प्रतीक जो झाडू तो असावयास हवा. "विश्वाचे अंतरंग, बहिरंग स्वच्छ

---

* 'नवभारत'च्या नोव्हेंबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.

अनुक्रमणिका





करावयास निघालेला, स्वतः अंतःर्बाह्य स्वच्छ होऊ व राहू इच्छिणारा स्वतंत्र भारत" असा मूक पुकार माझ्या भारताच्या ध्वजाने करावयास हवा !

यद्यदाचरति श्रेष्ठः तत् तदेवेतरो जनः ।

पं. नेहरूंनी रोज एक अर्धा तास झाडूकाम करावे, सर्व मंत्र्यांनी रोज एक अर्धा तास झाडूकाम करावे, असे मी केव्हा केव्हा माझ्या जाहीर भाषणात म्हटले आहे. माझा प्रिय भारत ! त्याला घाणीच्या चिरकालीन गुलामगिरीतून बाहेर काढण्यासाठी श्रेष्ठात श्रेष्ठ नेत्यांनी झाडू हातात घेतला पाहिजे, असे माझे मत आहे.

श्रेष्ठ नेत्यांनी प्रिय भारतासाठी झाडू हातात घेणे, रोज अर्धा तास झाडूकाम करणे—यांत परमोच्च काव्य आहे, परमोच्च क्रांतिनिष्ठा आहे, सत्यं-शिवं-सुंदरं ची परमोच्च उपासना आहे, परमोच्च गीताधर्मनिष्ठा आहे, असे माझे मन मला सांगते.

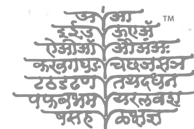
प्रेमशक्तीबरोबर दंडशक्ती

स्वच्छ भारत—संपूर्ण स्वच्छ भारत नेत्यांच्या या प्रेममय सेवेनेच केवळ सिद्ध होईल, असे नाही. प्रेमशक्तीबरोबर दंडशक्तीचाही थोडाबहुत उपयोग करावा लागेल. मध्यवर्ती मंत्रिमंडळात व प्रांतोप्रांतीच्या मंत्रिमंडळात स्वच्छतेचे खाते स्वतंत्र असले पाहिजे. स्वच्छतामंत्री स्वतंत्र असला पाहिजे. स्वच्छता हा भारतात फार अवघड व निकडीचा विषय आहे. म्हणून स्वच्छता खाते स्वतंत्र असावे, आरोग्यखात्याच्या पोटात ते नसावे, असे मी म्हणतो. म्युनिसिपालिटी किंवा तत्सम संस्था आज गावाच्या शहराच्या स्वच्छतेबद्दल जबाबदार असतात. त्यांच्याकडून हे काम काढून घ्यावे व स्वच्छतामंत्र्यांनी नेमलेल्या जागोजागच्या स्वच्छता—पंचांवर ते सोपवावे असे मला वाटते. घरे, चाळी, रस्ते स्वच्छ ठेवण्याची जबाबदारी घरात, चाळीत, रस्त्याला (रस्त्याच्या दोही बाजूंच्या घरा—चाळीत) राहणारांवर व घरचाळी—मालकांवर प्रामुख्याने व प्रथमची असावी. स्वच्छता—पंचांनी स्वच्छतेची अवजारे पुरविणे, स्वच्छतेची तपासणी करून ७५ % च्या खाली स्वच्छता असेल तर संबंधित घरांना, चाळींना सामुदायिक दंड करणे, घरे—चाळी यांवर ज्या जागा स्वच्छ ठेवण्याची जबाबदारी नाही त्या जागा स्वच्छ ठेवणे, स्वच्छता—स्वयंसेवक—दले स्थापणे व चालविणे इत्यादी गोष्टी कराव्या. याप्रमाणे प्रेमशक्तीचा व दंडशक्तीचा सहयोग झाला तर स्वतंत्र भारत स्वतंत्रतेच्या प्रमाणात स्वच्छ भारत होईल, फार कालावधी न लागता होईल अशी माझी श्रद्धा आहे. आमच्या प्रांताच्या स्वच्छतेचे खाते पूज्य श्री. अप्पासाहेब पटवर्धन यांच्या हाती द्यावे व एक कोटी रुपये सरकारने त्यांच्या खात्यासाठी मंजूर करावे. धनिकांनी या एक कोटीत आणखी एका कोटीची भर घालून आपली **स्वच्छभारतनिष्ठा** प्रकट करावी. यात आमचे कल्याण आहे असे मला वाटते. मला काय वाटते ते मी संक्षेपाने सांगितले आहे. मला काय करता येते, ते मी करीत आहे.

सर्वेऽत्र दुःखिनः सन्तु स्वच्छताद्रोहकारिणः ।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु स्वच्छताव्रतधारिणः ॥

* *

अनुक्रमणिका





महिलांनो, सावधान ! *

प्रेमा कंटक

ऑक्टोबर महिन्याच्या अखेरच्या आठवड्यात पूर्व खानदेश जिल्ह्यातील चोपडे या गावी महाराष्ट्र प्रांतिक महिला परिषदेचे वार्षिक अधिवेशन भरले होते. दोन वर्षांमागे सोलापूर शहरी अधिवेशन भरले असताना प्रस्तुत लेखिकेस सभेत बोलण्याची संधी मिळाली होती. तेव्हा अशी अधिवेशने शहरात न भरविता खेड्यात भरवावी, अशी शिफारस मी केली होती. अध्यक्षांनी त्या शिफारशीचे स्वागत केले होते. नंतरचे अधिवेशन वाईला भरले व आताचे चोपड्याला भरले, ही समाधानाची गोष्ट आहे. महिलांचा जमाव हळूहळू निश्चितपणे खेड्यांकडे वळत आहे. हा त्यांच्या दृष्टीत झालेल्या क्रांतिकारक परिवर्तनाचा पुरावा आहे. शहरांत स्त्रियांच्या विकासासाठी अनेक साधने सुलभ असतात. पण खरा मोठा समाज अद्याप शहराबाहेर खेड्यांतच बसला आहे. समाजाच्या केवळ वरच्या थरात भरभराटीस आलेली संस्कृती चिरंजीवी नसते. बहुधा ती खालच्या थराच्या पिळवणुकीवर जगत असते. त्यामुळे ती नुसत्या बाह्य आक्रमणाच्या प्रादुर्भावानेच कोसळू लागते. म्हणून खालच्या थरांच्या राहाणीकरणीचा, शिक्षणाचा व आरोग्याचा दर्जा वाढविण्याची अत्यंत मोठी गरज आज भासत आहे.

आजकालच्या परिषदांतून बरेचसे ठराव कंठाळी स्वरूपाचे असतात. अभिनंदन, खेद, निषेध व शिफारशी यांपलीकडे प्रत्यक्ष कार्यक्रमाच्या योजना क्वचितच असतात. अशा नैमित्तिक प्रसंगांच्या द्वारा पुष्कळांच्या एकदमच एकत्र भेटी होतात व दोन-चार दिवस आनंदात घालवण्याची संधी मिळते, काही करमणुकीचे कार्यक्रम पाहून मनोविनोद करिता येतो. यापलीकडे प्रत्यक्ष संघटनेच्या दृष्टीने भरीव फायदा काहीच होत नाही. ही खेदजनक वस्तुस्थिती आहे. आज सर्वांच्या मानसिक चिंतेचा व विषादाचा विषय म्हणजे जातीय द्वेषामुळे झालेली देशाची फाळणी व तिचे सर्वांस विशेषतः स्त्रियांस जाणवणारे दुष्परिणाम ! त्यासंबंधी एक ठराव सुचविण्यात आला आहे, पण तो दोन्ही सरकारांस शिफारस-वजा आहे. आजची सरकारे म्हणजे पर्यायाने जनताच आहे व जनतेचा अर्धा हिस्सा स्त्रियाच आहेत. या परिस्थितीबाबत स्त्रियांनी काय केले पाहिजे, त्याचा उल्लेख कोठेच नाही. मात्र लगेच दुसऱ्या ठरावात स्त्रियांना स्वसंरक्षणक्षम बनविण्यासाठी सक्तीचे लष्करी शिक्षण द्यावे, असाही आग्रह करण्यात आला आहे. पाकिस्तानात लीगवाले मुसलमान "सार्वत्रिक लष्करी शिक्षण जारी करा" अशी हाकाटी करीत असता बेगम शाहनवाज यांनीही मुसलमान स्त्रियांनाही सक्तीचे लष्करी शिक्षण द्यावे अशी जोराची शिफारस केल्याचे वर्तमान प्रसिद्ध झाले आहे. त्या सुरातच आपलाही सूर मिळविण्याचा प्रयत्न महाराष्ट्रीय महिला करीत आहेत की काय ? लष्करी शिक्षणाने संरक्षणक्षमता येते, हा विश्वास अनुभवाने सत्य सृष्टीत फोल ठरला आहे. जातीय द्वेष नाहीसा करण्यासाठी खात्रीने हा काही रामबाण उपाय नाही. आपली विचारसरणी सुसंगत असावी एतदर्थ बुद्धिपूर्वक प्रयत्न केले पाहिजेत. आपापल्या राहात्या क्षेत्रात जरी स्त्रियांनी वातावरण शुद्ध, शांत, द्वेषरहित व निर्भय ठेवण्याचा प्रयत्न केला तरी केवढे कार्य होईल ! त्यासाठीच म्हणजे जनतेतील स्वास्थ्य टिकविण्यासाठीच महिलांनी स्वतःपुरता कार्यक्रम बनविला पाहिजे. ज्या महिलांत हिंमत असेल त्या आगीचा डोंब पेटलेल्या क्षेत्रातही उडी टाकून निर्भयपणे आर्तांची सेवा करीत संचार करतील. रावळपिंडी येथील छावणीत कस्तुरबा ट्रस्टच्या सहा सेविका सेवा करीत आहेतच ! त्यांचे अनुकरण करण्याची इच्छा, तळमळ व सवड असल्यास महिलांनी जरूर या कामी पुढाकार घ्यावा.

---

* 'नवभारत'च्या नोव्हेंबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.

* *

अनुक्रमणिका

ब्रह्मर्षि धर्मानंद कोसंबी*

कुंदर दिवाण

" गावी संतचरित्रें हो । तारक परम पवित्रें हो "

– मोरोपंत

सेवाग्राम आश्रमात तारीख ४ जून १९४७ ला दुपारी १॥ वाजता धर्मानंद कोसंबी यांचा प्राण-प्रयाणोत्सव झाला. पुष्कळदा असे आढळून येते की, थोर पुरुषांचे नाव तेवढे आपण उच्चारतो. पण त्यांच्या थोरवीचा भक्कम पाया असे जे त्यांचे महनीय चरित्र त्याचे आपल्याला फारच अल्प ज्ञान असते. धर्मानंदही त्याला अपवाद नाहीत. अनेक नियतकालिकांत त्यांचे मृत्यू-लेख आले, पण त्यांचा जीवनलेख क्वचितच आढळला. विस्ताराने तर तो येथे देता येण्यासारखा नाही, पण संक्षेपाने आपण पाहू.

उच्च जीवनाची तळमळ

धर्मानंदांचा जन्म ९ ऑक्टोबर १८७६ रोजी गोव्याच्या राज्यात साखवाळ गावी सारस्वत कुटुंबात झाला. आईचे नाव आनंदीबाई आणि वडिलांचे दामोरपंत. सात भावंडांत धर्मानंद हे सर्वांत धाकटे.

साखवाळ गावी ब्राह्मणांची घरे तीन-चार आणि इतर सर्व हिंदू व ख्रिस्ती शूद्रांची. त्यामुळे धर्मानंदांना सोबत अशी फारशी चांगली नव्हती. प्रथम जरी ते आपल्या खेडवळ सोबत्यांत मंद समजले जात, तरी शाळेत ते हुशार होते.

पण प्रकृतीच्या कारणाने त्यांची शाळा पाचवीतच संपली, आणि ते आपल्या गावी परत आले. तेथे आपल्या वडिलांच्या शेती-बागायतीचे ते काम पाहू लागले. ते शेती-बागायतीवरील असंस्कृत भंडारी लोकांच्या कुसंगतीत पडले. त्यामुळे त्यांचे मन थोडा काळ कुविचारांत सापडले, ह्यात नवल नाही. पण लवकरच वाचनाच्या अभिरुचीमुळे ते ह्यातून सुटले. पथ्य-बोधासारखी काही मासिके-पुस्तके त्यांच्या वाचनात होती. तुकारामांच्या अभंगांचा, मुख्यतः त्यांच्या आत्म-चरित्रपर अभंगांचा, धर्मानंदांवर खूप खोल परिणाम झाला. त्यांचे या वेळी (वयाच्या पंधराव्या वर्षी) लग्न झालेले होते आणि त्यांना हृद्रोगही लागला होता. वाचनामुळे जीवनाचा अर्थ त्यांना कळू लागला होता आणि उच्च जीवनाची तळमळ लागली होती. चालू तुच्छ जीवन आणि अभीष्ट उच्च जीवन यांतील अंतर-महदंतर पाहून त्यांना विषादाने पूर्ण पछाडले होते.

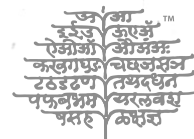
तुकारामाने हृद्रोग बरा केला

अशा मन:स्थितीत तुकारामांसारख्या तीव्र आत्म-परीक्षण आणि उग्र तपस्या करणाऱ्या साधकाचे उद्गार धर्मानंदांच्या हृदयात ठसून बसले, यात नवल नाही. ते म्हणतात–

"तुकारामबुवांच्या चरित्राने माझ्या मनावर इतका पगडा बसविला, की ते चरित्र मी कित्येक वेळा वाचले व त्यातील काही अभंग पाठ केले. या चरित्र-वाचनाने माझा रोग बरा झाला. मी निर्धन म्हणून शोक करतो, पण तुकारामबुवांचे तर दिवाळेच निघाले होते ! मी अविद्वान म्हणून शोक करतो, पण तुकोबांना माझ्या दशांशानेदेखील विद्येची साधने उपलब्ध नव्हती ! माझे लग्न झाले म्हणून मी शोक करतो, पण तुकोबांची तर दोन लग्ने झाली होती ! प्रपंचामध्ये मजहून अधिक अडचणी असता परमार्थामध्ये तुकोबांनी केवढी आघाडी मारली होती बरे ! प्रापंचिक दुःखे त्यांना अपकारक न होता उलट, हितावहच वाटली. मग मी शोक करीत का बसावे ? विद्या आणि धन ही जरी मिळवता न आली, तरी तुकोबांच्या अंगचे सद्‌गुण, प्रयत्न केला असता, मला मिळविता येणार नाहीत काय ? वैराग्याचे कवच घालून सत्यनिष्ठादी सद्‌गुण-शस्त्रांनी षड्रिपूंशी संग्राम मांडला असता,

* 'नवभारत'च्या डिसेंबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.

अनुक्रमणिका





आज ना उद्या मला जय मिळेल अशी आशा वाटू लागली. नाव नको, कीर्ती नको, पण तुकोबांसारखे सात्त्विक व्हावे, असे मला वाटू लागले. एकांतात बसून माझ्या विचारांना मी दृढता आणू लागलो व तेणेकरून माझा हृद्रोग समूळ बरा झाला."

धर्मानंद अशा प्रकारे जागृत होऊन आत्मोन्नतीसाठी तळमळत होते, त्याचबरोबर समाजोन्नतीचाही लहानपणापासूनच त्यांना ध्यास होता. गोव्यात यांच्या बाळपणी शिमग्याचा प्रकार अतिच विलक्षण होता. तो भ्रष्टाकार थांबावा, त्याकडे वेचणारा पैसा सार्वजनिक शाळा वगैरेंकडे लागावा, यासाठी त्यांनी खटपट केली, पण ती त्यांना साधली नाही, "तथापि दिसेल ते बोलावे व साधेल तें करावे" हा क्रम त्यांनी चालविला होता. स्वदेशीचेही वेड त्या वेळेपासून त्यांच्या मनात शिरले होते.

जीवितकार्याचे दर्शन

धर्मानंद अशा प्रकारे स्वपरहितार्थ आपल्या शक्ती-बुद्धीप्रमाणे तळमळत असता त्यांच्यावर एकामागून एक अनेक आपत्ती आल्या. भावजय वारली. जिवलग मित्र गेला. वडील निवर्तले. त्यामुळे त्यांचे चित्त प्रपंचास विटले. अशा स्थितीत १८९७ सालच्या एका 'बाळबोधा'त भगवान बुद्धाचे चरित्र त्यांच्या वाचनात आले. "तेव्हापासून" ते म्हणतात, "बुद्धावर माझी अधिकाधिक श्रद्धा जडत चालली. प्रपंचाचा जसजसा वीट येत गेला, तसतशी माझी श्रद्धा दृढ होत गेली. माझे सर्वस्व बुद्ध आहे, असे वाटू लागले. पूर्वी मी माझ्या मित्रांशी बुद्धासंबंधाने बोलत होतो. पण आता आपल्या मनाशीच बोलू लागलो. बुद्धाची मूर्ती कल्पून तिचे ध्यान करावे व बालबोधातील चरित्र पुनः पुन्हा वाचावे असा क्रम सुरू ठेवला. व यापुढे जगलो तर दुसरे काही न करता बुद्ध धर्माचे ज्ञान संपादावे असा निश्चय केला. कितीही संकटे येवोत, कितीही विपत्ती भोगाव्या लागोत, बुद्धोपदेशाचे मला ज्ञान झाले म्हणजे माझ्या जन्माचे साफल्य झाले, असे मला वाटू लागले."

धर्मानंदांना हे आपल्या जीवनकार्याचे दर्शन वयाच्या २१ व्या वर्षीच झाले. जीवनकार्याचा बोध ज्यांना अल्पवयातच झाला, असे लोक सर्व काळी आणि सर्व देशी अति विरळच. बहुतेक सर्व जनता असा कुठलाच बोध न होता कालवश होत आली आहे. कशी ही मानवी पशुता ! अल्पवयात राहो, पण शेवटच्या दिवसांतही ज्यांना हा बोध झाला ते धन्य होत. "किं प्रमत्तस्य बहुभिः परोक्षैर्हायनैरिह। वरं मुहूर्तं विदितं घटेत श्रेयसे यतः ॥"

कर्तव्याचा बोध नसलेल्या माणसाचे सुदीर्घही आयुष्य काय कामाचे ? कर्तव्यबोध झालेल्याचे घटकाभरही आयुष्य श्रेयस्कर होय. का की तेवढ्यातही तो आपले हित साधू शकतो, हितासाठी झटू शकतो आणि धर्मानंदांनी तर हे आपले कर्तव्य आयुष्याच्या पहिल्याच चरणात ओळखले होते !

भिक्षुवेष परिधान

एकदा कर्तव्याचा निश्चय झाला म्हणजे मग पुढचा मार्ग सरळ होतो. आरंभक आणि समापक बिंदू मिळाल्यानंतर सुरेखा काढायला कितीसा त्रास ? मार्ग कापीत जायचे एवढेच काम. विद्येच्या अभ्यासाशिवाय धर्मज्ञान कसे होणार, म्हणून गृहत्याग करून धर्मानंदांनी प्रथम पुण्यास प्रस्थान केले (डिसेंबर १८९९). तेथे डॉ. भांडारकरांच्या साहाय्याने त्यांनी संस्कृत शिकण्याचा प्रयत्न केला. कौमुदीत गती झाली नाही. रघुवंश मात्र थोडा कळू लागला. पुण्याला सुखस्पृहा सोडून कष्टाने विद्यार्जन करीत असता त्यांची का. र. मित्र यांची एकदा गाठ पडली. त्यांनी धर्मानंदांना काणेकृत जगद्गुरू गौतमबुद्धाचे चरित्र वाचून पाहायला सांगितले. त्याविषयी धर्मानंद म्हणतात–" सर एड्विन आर्नोल्डच्या 'लाईट ऑफ एशिया' या ग्रंथाचे हे भाषांतर होते. मूळ ग्रंथ काव्यात्मक आहे. तेव्हा तो सर्वथैव विश्वसनीय असा नाही. तथापि तो इतक्या प्रेमभावाने लिहिला आहे की, तो वाचीत असता वाचकाचे मन तल्लीन होऊन गेल्यावाचून राहात नाही. इंग्लंड आणि अमेरिका या देशांत या ग्रंथाच्या पन्नासपेक्षा अधिक आवृत्त्या निघाल्या आहेत. काणेकृत भाषांतर मूळ ग्रंथाइतके उत्तम वठले नाही. तथापि त्या वेळी मला ते इतके आवडले की त्यातील काही भाग मी पुनःपुन्हा वाचले. हे भाषांतर म्हणजे त्या वेळी माझा एक मूळ धर्मग्रंथच होऊन बसला. यातील काही भाग वाचीत असता कंठ दाटून येत असे व डोळ्यांतून सारखा अश्रुप्रवाह चालत असे."

पुढे एकदा डॉ. भांडारकरांशी बोलताना त्यांनी धर्मानंदांना सांगितले की, "या देशात बौद्ध धर्माचे ज्ञान मिळणे कठीण आहे. त्यासाठी तुम्हाला सिलोनास किंवा नेपाळास जावे लागेल आणि भिक्षु व्हावे

लागेल." भांडारकरांच्या बोलण्याचे तात्पर्य होते की, धर्मानंदांनी या भानगडीत पडू नये, त्यात काही अर्थ नाही. परंतु धर्मानंदांनी त्यांना उत्तर दिले– "मला कितीही हाल सोसावे लागले तरी त्याची मला काळजी वाटत नाही. बौद्ध धर्माचे ज्ञान संपादावे, हे माझे जीवितकर्तव्य आहे, असे मी समजतो." यानंतर धर्मानंदांनी लवकरच शिखासूत्रांचा त्याग करून पिवळी वस्त्रे (भिक्षुवेष) परिधान केली आणि (ता. १ मार्च १९०० ला) पुणे सोडले.

फासे खेळणारे तिबेटी साधू

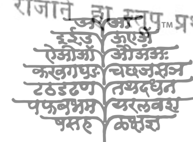
धर्मानंदांची धर्मजिज्ञासा बळावत गेली. त्यासाठी त्यांनी केवळ गृहत्यागच केला नाही, तर प्रव्रज्या घेतली. "यदहरेव विरजेत् तद्हरेव प्रव्रजेत्" या न्यायाने त्यांनी विधिवत प्रव्रज्या घेण्याची वाट पाहिली नाही. ते ग्वाल्हेरास काही काळ राहून काशीस आले. काशीस त्यांनी दोन वर्षे वास्तव्य केले आणि अत्यंत दारिद्र्यात विद्यार्जन केले. आज विद्यार्जन म्हणजे एक चैन होऊन बसली आहे. खरे विद्याप्रेम कसे असते याचा आदर्श म्हणून धर्मानंदांचे चरित्र पुढे ठेवण्यासारखे आहे. अन्नछत्रात जेवावे व ज्ञानसत्रात शिकावे असा त्यांचा क्रम होता. पण कपडा कुठून आणायचा? त्यासाठी त्यांना आपली पुस्तकेही विकण्याची पाळी आली होती, त्यांनी छत्रात मिळत असलेला रोजचा एक पैसा तेलाकडे खर्च न करता तसाच संग्रहास ठेवावा व दोन-अडीच महिन्यांत एक रुपया साठवून त्याचे नवे पंचे घ्यावे. पण मग दिवा कसा पेटवणार? त्यासाठी ते दिवा न पेटवता पाठ येईल तेवढेच म्हणावयाचे आणि रात्रीचा अभ्यास करावयाचे. अशा प्रकारे काशीला काही संस्कृत शिकून एका नेपाळी सहाध्यायाबरोबर १९०२ च्या फेब्रुवारीत धर्मानंद नेपाळला गेले. हेतू बौद्ध धर्माचे ज्ञान संपादण्याचा. पण तेथे गेल्यावर धर्माची एकंदर स्थिती पाहून ते थक्कच झाले. ते म्हणतात– "बौद्ध स्तूपाच्या दर्शनाला मी फार उत्सुक झालो होतो... एके दिवशी भर दुपारी मी या स्तूपाची भेट घेतली. येथे कोणी तरी विद्वान बौद्ध साधू किंवा गृहस्थ मला भेटेल अशी आशा होती. पण ती निष्फळ झाली. स्तूपाच्या आसपास काही तिबेटी साधू फासे टाकून सांगत बसले होते. दुसऱ्या बाजूस बकरा मारून सगळाचा सगळाच विकावयास ठेवला होता. हा सर्व देखावा पाहून माझे मन सखेदाश्चर्याने भरून गेले. अहा! नेपाळातील बौद्ध धर्मदेखील या स्थितीला पोचला काय? नेपाळची राजधानी काटमंडू शहर; तेथे देखील या पवित्र स्तूपाची कोण दशा? मनाचे कसेबसे समाधान करून मी तेथे कोणी तरी विद्वान साधू आहेत की काय, याची चौकशी केली. पण फाशांच्या साहाय्याने शकून सांगणाऱ्या साधूंपेक्षा अधिक प्राज्ञ पुरुष तेथे नसल्याचे आढळून आले."

बौद्धांच्या पवित्र क्षेत्रांच्या यात्रा

नेपाळने धर्मानंदांची तीव्र निराशा केली. तेथे राहून काही लाभ नाही असे पाहून त्यांनी तेथून परतण्याची पहिली संधी साधली. आणि अनेक हालअपेष्टा सोसून ते बुद्धगयेला आले. तेथे एका बौद्ध साधूच्या सल्ल्याप्रमाणे कलकत्ता, मद्रास करून सिलोनला १९०२ मार्चमध्ये पोहोचले. येथे सुमंगलाचार्यांकडे विद्योदय विद्यालयात धर्मानंदांनी श्रामणेराची दीक्षा घेऊन पालीचा आणि बौद्ध धर्माचा चांगला अभ्यास केला. एक वर्षानंतर प्रकृती ठीक राहीना, म्हणून त्यांना सिलोन सोडावे लागले. ते मद्रासला परतले आणि तेथून काही महिन्यांनी ब्रह्मी विद्यार्थ्यांच्या मदतीने ब्रह्मदेशास गेले. येथे त्यांनी चुंडोचाऊल विहारात भिक्षु धर्माची दीक्षा घेऊन वास केला. त्यांची येथे जर्मन, स्कॉच, बौद्ध भिक्षूंशीही ओळख झाली. पण येथेही त्यांना गृहस्थ काय किंवा भिक्षु काय, सर्व ब्रह्मी लोक पक्के मांसाहारी असल्यामुळे योग्य आहार मिळण्याची मारामार पडली. अखेर ते १९०४ च्या जानेवारीत कलकत्त्यास परत आले. त्यानंतर त्यांनी भिक्षु-वेषातच (१) लुंबिनीवन (जेथे भगवंताचा जन्म झाला), (२) कपिलवस्तु (जेथे भगवंताचे पूर्वायुष्य गेले) (३), बुद्धगया (जेथे भगवंतास बुद्धत्व प्राप्त झाले), (४) सारनाथ (जेथे भगवंताने प्रथम धर्मचक्र-परिवर्तन केले), (५) कुसीनारा (जेथे भगवंताचे महापरिनिर्वाण झाले)– इत्यादी बौद्धांच्या पवित्र क्षेत्रांच्या यात्रा केल्या.

स्तूप का तेल्याची लाट

या प्रवासात त्यांना लोकस्थितीचे चांगले दर्शन झाले. सारनाथला जत्रेच्या वेळी धर्मानंद होते. त्यांना धर्मपाल या सिंहली बुद्ध-भक्ताने (हा महाबोधी सभेचा चिटणीस होता) चक्रवर्ती अशोकाने उभारलेल्या स्तूपाचा जमलेल्या लोकांना परिचय करून द्यायला सांगितले. "सार्वभौम अशोक राजाने हा स्तूप प्रथमतः





बांधला " इत्यादी व्याख्यान सुरू होताच एकजण उठला आणि हिंदीत म्हणाला, " कायहो, तुम्ही केवळ गप्पा ठोकीत आहा. ही तेल्याची लाट आहे, असे आम्ही सतत ऐकत आलो आहो." " तेल्याची लाट एवढी मोठी असणे शक्य नाही. इतिहासात त्याला आधार नाही ", म्हणताच दुसरा एकजण चिडून म्हणाला, " काय तुम्ही सांगता ! आमचे बापदादे सांगत आले, ते सर्व खोटे व तुमचा इतिहास मात्र खरा ! तेल्याने ही लाट बनविली असून तिच्यावर तो उडघा मारी असे. " अशा प्रकारे व्याख्यात्यासच श्रवण करण्याची पाळी आली. धर्मानंद हे पाहून म्हणतात– " ज्यात बौद्ध धर्माचा प्रसार झाला, ज्यातील लोकांनी हिंदुस्थान-बाहेरील चीन वगैरे देशांत त्या धर्माची पताका फडकाविली, त्याच देशांतील लोकांचे हे शोचनीय अज्ञान पाहून माझे मन अत्यंत उदासीन झाले. "

भगवानाची विटंबना

भगवंताच्या जन्मस्थानाच्या दर्शनानेही धर्मानंदांना असाच धक्का बसला. ते म्हणतात– " पण सखेद आश्चर्याची गोष्ट ही की हिला (मायादेवीच्या मूर्तीला) लुंबिनदेवी असे नाव देऊन येथल्या लोकांकडून बलि-प्रदान करण्यात येते ! नेपाळी सरकारातूनही पुष्कळशा प्राण्यांचा वध करविण्यात येतो ! मंदिराच्या बाहेरची जागा नुसती रक्ताने माखलेली होती ! तो किळस-वाणा प्रकार पाहून माझे मन अत्यंत उद्विग्न झाले ! जिने जगाच्या दुःखाचे शमन करणाऱ्या आणि प्राणि-मात्रांविषयी अत्यंत करुणा वागविणाऱ्या हिंदुस्थाना-तील श्रेष्ठ विभूतीला जन्म दिला, त्याच कनवाळू मातेच्या मूर्तीपुढे शेकडो प्राणी बळी देण्यात यावे, यासारखे अज्ञान, यासारखा अविचार आणि यासारखी खेदप्रद गोष्ट दुसरी कोणती ! " अशा प्रकारे बहुतेक सर्वच क्षेत्रांची स्थिती अतिशय हीनदीन होती.

भिक्षुत्वाचे विसर्जन

हे यात्रा-पर्यटण संपवून धर्मानंद परत ब्रह्मदेशास गेले. तेथे त्यांनी निरनिराळ्या गुहांत व मठांत वर्षभर राहून ध्यानाचा विशेष अभ्यास केला. परंतु नेहमी-प्रमाणे अन्नाच्या अडचणीमुळे आणि प्रकृती नीट राहीना, म्हणून ते परत जानेवारी १९०६ मध्ये कलकत्त्यास परत आले. येथे त्यांनी भिक्षुधर्माने पुढे राहणे कठीण पाहून भिक्षुत्वाचे विधिपूर्वक विसर्जन केले आणि विद्यादानाला आरंभ केला. येथवर त्यांचे जीवन ज्ञानाच्या शोधात, तपस्या करण्यात गेलेले आहे.

अध्यापन आणि संशोधन

ह्यानंतर त्यांनी आपले जीवन मुख्यतः मिळविलेले ज्ञान वाढविण्यात, ग्रंथलेखनात आणि पाली भाषा व बौद्धधर्म यांच्या प्रसारात घालविले आहे. त्यात अद्‌भुत-रम्य असे काही नसले तरी त्यांची जीवनकार्याविषयीची ज्वलंत निष्ठा, स्वाभिमान, स्वदेशभक्ती इत्यादी बहुमोल गुण दिसून येतात. त्यांनी कलकत्त्याला अरविंदांच्या नॅशनल कॉलेजमध्येच प्रथम अध्यापनाला सुरुवात केली. त्यानंतर महाराष्ट्रात फर्ग्युसन कॉलेज-मध्ये, गुजराथेत गुजरात विद्यापीठात, युक्तप्रांतात काशी विद्यापीठात आणि बनारस हिंदु विश्वविद्यालयातही त्यांनी अध्यापन व वास्तव्य केले. मधून मधून मिळून अनेक वर्षे राहून अमेरिकेत ' विशुद्धिमार्ग ' ग्रंथाचे संशोधन केले. रशियातही बौद्ध संस्कृतीच्या कार्यात मदत करण्यासाठी ते वर्षभर होते. त्यांनी पालीचे अनेक नामवंत विद्वान् तयार केले असून ते आज महा-राष्ट्रात व बाहेर अध्यापनाचे कार्य करीत आहेत. पाली भाषेचे अध्यायन त्यांनी भारतात पसरविले पण बौद्ध धर्माचा तसा प्रसार ते करू शकले नाहीत. तथापि बुद्ध आणि बौद्ध धर्म यांविषयीचे मोठमोठ्या विद्वानांत बद्धमूल असलेले विपरीत ग्रह त्यांनी दूर केले आहेत, सुज्ञ लोकांत बुद्ध आणि त्याचा धर्म याविषयी आदर आणि आपुलकी उत्पन्न केली आहे. हे कार्यही लहान-सहान नाही.

भारतातून बौद्ध धर्माचे उच्चाटन का झाले ?

आधुनिक काळात हिंदुस्थानात बौद्ध धर्माचे पुनरु-जीवन वा प्रसार झाला नाही, वा होऊ शकला नाही, ह्याचे कारण त्याचे सार ग्रहण करून आणि असार टाकून तो भारतीय संस्कृतीने आत्मसात केलेला आहे, हेच होय ! नेपाळ, ब्रह्मदेश आणि सिलोन या शेजा-रच्या देशांत वा सयाम, चीन, जपान आदी दूरच्या बौद्धप्राय देशांत जो बौद्ध धर्म आढळतो तो पाहिला असता हे कळून येणारे आहे.

" निन्दसि यज्ञ-विधेरहह श्रुति-जातम्
सदय-हृदय, दर्शित-पशुघातम् "

म्हणून ज्या दया-सिंधूची आम्ही भक्ती करतो, त्याचे संप्रदायी म्हणविणाऱ्या ह्या लोकांपासून

गाईसारखे परम उपकारी प्राणी किंवा उंदीर, घुशी आणि बेडूक, झुरळे यांसारखे क्षुद्र जीवजंतूही सुरक्षित राहिलेले नाहीत ! म्हणजे आचार दृष्टचा बौद्ध धर्माचे वैशिष्टच उरले नाही. विचार दृष्टचाही तो टिकणारा नाहीच ! त्याच्या अनीश्वरवादी, अनात्मवादी आणि शून्यवादी तत्त्वविचाराचा वेदान्तापुढे काय पाड ? यामुळे भारतातून बौद्ध धर्माचे उच्चाटन झाले आणि जेथे भारताप्रमाणे आचार आणि विचार इतक्या उच्च कोटीला पोचला नव्हता, त्या देशांत तो मान्यता पावला.

धर्मानंदांचे उल्लेखनीय ग्रंथ

धर्मानंदांनी अनेक ग्रंथांचे संपादन, संकलन आणि प्रणयन केलेले आहे. त्यांत त्यांचे विषयाचे सखोल ज्ञान, भाषेचा बाळबोधपणा आणि सत्यशोधनाची दृष्टी चांगली दिसून येते. बुद्ध, धर्म आणि संघ (१९१०), बुद्धलीला–सारसंग्रह (१९१४), निवेदन (१९२४), समाधिमार्ग (१९२५), बौद्धसंघाचा परिचय (१९२६), हिंदी संस्कृति आणि अहिंसा (१९३५), खुलासा (१९३८), भगवान बुद्ध (१९४०) इत्यादी पुस्तके विशेष उल्लेखनीय आहेत. पैकी 'निवेदन' आणि 'खुलासा' आत्मचरित्रपर आहेत. "हिंदी संस्कृति आणि अहिंसा" हे पुस्तक संशोधनपर असून अनेक विवाद्य प्रश्नांनी भरलेले आहे. बाकीची पुस्तके बौद्धधर्म-परिचायक आहेत.

गुजरात विद्यापीठात आल्यानंतर त्यांनी जैनधर्माचाही सखोल अभ्यास केला होता. 'पार्श्वनाथाचा चातुर्याम धर्म' हा त्यांचा ग्रंथ त्याच अभ्यासाचे फळ होय. याशिवाय 'बोधिसत्त्व' ह्या त्यांनी लिहिलेल्या नाटकाचाही उल्लेख केला पाहिजे. ते बुद्धाच्या चरित्रावर नवा प्रकाश पाडते.

"अहिंसानिष्ठ समाजवाद"

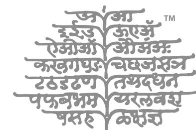
धर्मानंद विद्याव्यसनी खरे, पण ते कार्यविचारकही होते. त्यांनी मुंबईला परळ भागात बहुजनविहार काढला होता. त्यात त्यांचा उद्देश बौद्ध धर्माच्या ज्ञानप्रसाराने श्रमजीवी वर्गात जातिभेद नाहीसा करून समता साधता आल्यास पाहण्याचा होता. ते मनाने केव्हाचेच समाजवादी बनले होते. पण समाजवाद त्यांना अहिंसानिष्ठ हवा होता. सत्याग्रहांत त्यांना तो आढळला. ते म्हणतात, "कार्ल मार्क्सच्या प्रज्ञेला महात्मा गांधींच्या अहिंसेची जोड मिळाली असती, तर पाश्चात्त्य राष्ट्रे महायुद्धाच्या घोर संकटात सापडलीच नसती." गांधींची अहिंसा त्यांना अभिनंदनीय वाटली पण गांधींची ट्रस्टीशिपची थिअरी ऊर्फ पालकवाद त्यांना तितकासा पसंत नव्हता. तसे करणे म्हणजे, त्यांच्या मते, चोराच्या हाती तिजोरीच्या किल्ल्या देणे ! त्यांना त्याऐवजी समाजवाद्यांचा सामाजिक मालकीचा सिद्धान्तच योग्य वाटे. ते म्हणतात– "जर सर्वांनाच जगावयाचे असेल तर सर्वांनीच मेहनत केली पाहिजे. राजाने आणि अमीर-उमरावांनी भयंकर ऐषआरामात व श्रमण-ब्राह्मणांनी ऐदीपणात दिवस काढल्याने श्रमजीवी समाजावर अतिशय ताण पडून त्याचा चुराडा होतो व त्याचे दुष्परिणाम सर्वांना सारखेच भोगावे लागतात. तेव्हा वतनवाढीच्या परिग्रहाचा त्याग करावयाचा म्हणजे हा परिग्रह सामाजिक मालकीचा करावयाचा, हा जो समाजवाद्यांचा सिद्धान्त तोच मानवजातीच्या उन्नतीला उपकारक आहे." पण हा सामाजिक मालकीचा सिद्धान्त अमलात आणण्याचा अहिंसक आणि तूर्तातूर्त उपाय म्हणजेच गांधींचा पालकवाद हे त्यांच्या ध्यानी आल्याचे दिसत नाही.

धर्मानंदांनी १९३० मध्ये सत्याग्रहात भाग घेतला होता, त्यात त्यांना शिक्षाही झाली होती. यद्यपि मागाहून गैर म्हणून, ती लवकरच रद्द झाली.

सांप्रदायिकतेची अफीण

त्यांनी 'हिंदी संस्कृति आणि अहिंसा' या मौलिक ग्रंथात आजवर होऊन गेलेल्या आणि चालू असलेल्या सर्व संस्कृतींचे समालोचन केले असून गांधींची सत्याग्रही संस्कृती ऊर्फ अहिंसक समाजवादच सर्व मानवसमाजाचे प्रश्न सोडविण्यास समर्थ असल्याचा निष्कर्ष काढला आहे. ह्या सत्याग्रही संस्कृतीच्या सिद्धीसाठी ते इशारा देतात– "जसा राजेरजवाड्यांचा, जमीनदारांचा व इतर धनिकांचा संपत्ती-संग्रह, तसाच किंवा त्याहूनही जास्त सामान्य लोकांचा सांप्रदायिकता-परिग्रह आमच्या देशाला जाचक होत आहे. सांप्रदायिकता अफीण आहे, हे जे समाजवाद्यांचे म्हणणे त्याची आम्हास चांगलीच प्रतीती येत आहे. परंतु सांप्रदायिकतेचे व्यसन कमी करण्याकरता राष्ट्रीयतेचे नवे व्यसन लावून घेणे योग्य नाही. सांप्रदायिकता ही जर अफीण, तर राष्ट्रीयता ही दारू आहे आणि तिचे दुष्परिणाम पाश्चात्त्य देशांत व जपानात कसे घडून येत आहेत, हे आम्ही पाहातच आहोत. तेव्हा धनिकांना संपत्ति-परिग्रहापासून सामान्य जनतेला सांप्रदायिकता-परिग्रहापासून व

अनुक्रमणिका





अनुकरणशाली शिक्षित वर्गाला राष्ट्रीयता-परिग्रहापासून सोडविणे हे आमच्या पुढाऱ्यांचे प्रमुख कर्तव्य आहे. निदान ह्या सर्व परिग्रहांतून ते स्वतः तरी मुक्त असले पाहिजे. स्वतःच परिग्रहांत गुंतले गेले असता त्यांतून ते इतरांचा उद्धार करतील, हे संभवत नाही. सत्याग्रह सिद्धीस जाण्यास ह्या परिग्रहांचे व त्यांपासून मुक्त होण्याच्या साधनांचे ज्ञान व तदनुरूप आचरण अत्यावश्यक आहे."

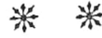
आधुनिक ब्रह्मर्षि

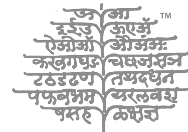
अशा प्रकारे धर्मानंदांनी ज्ञानाचा शोध आणि बोध करण्यात आपले ७१ वर्षांचे आयुष्य वेचले आणि शेवटी साप ज्याप्रमाणे कात टाकतो, त्याप्रमाणे आपला जीर्ण देह टाकून अमरपद मिळविले.

वयाच्या १५ व्या वर्षी त्यांचे लग्न झाले. २३ व्या वर्षी त्यांनी गृहत्याग केला. ३० व्या वर्षी विद्याविनय-संपन्न झाले आणि पुढे ४० वर्षे विद्यादान केले.

त्यांना एक मुलगा व तीन मुली आहेत. 'पुत्रं अनुशिष्टं लोक्यमाहुः ।' या धार्मिकांच्या वचनानुसार त्यांनी आपल्या मुलाला उत्तम शिक्षण दिलेले आहे. मुलालाच नव्हे तर मुलींनाही दिले आहे.

धर्मानंद हे आधुनिक काळातील थोर ब्रह्मर्षिच होत. त्यांचे ऋण फेडायचे तर त्यांच्याप्रमाणे निःस्वार्थ विद्योपासनाच करायला हवी. ज्ञानासारखे पवित्र जगात दुसरे काही नाही. आणि ते ज्ञान ज्यांनी मूर्तिमंत केले त्यांच्यासारखे पूज्यही दुसरे कोणी नाही. म्हणून त्यांचे हे थोडे पुण्यस्मरण केले. ते सज्जनांस मुदावह होवो.







जीवनाचा आढावा *

धर्मानंद कोसंबी

[बोलण्याची शक्ती होती तोपर्यंत धर्मानंद आपल्या मृत्युशय्येवरून रोज काही ना काही थोडेसे लिहवीत असत. डॉ. रा. वि. वारदेकर उतरून घेत. त्यांच्या कच्च्या टिपणांवरून श्री. कुंदर दिवाण यांनी धर्मानंदांच्या शेवटच्या आठवणींचा संग्रह केला आहे. त्यातील धर्मानंदांनी स्वतः आपल्या जीवनाचा घेतलेला आढावा खाली दिला आहे. का. सं.]

काल रात्री अचानक माझ्या डोक्यात एक विचार आला. माझ्या स्वतःकरिता त्याचा उपयोग नाही. परंतु भावी काळात लोकांना त्यापासून धडा मिळावा, म्हणून तो विचार नोंद करण्यालायक आहे, असे वाटते.

जून १९४६ मध्ये मी आजारी होतो. जुलैमध्ये बरा झालो. परंतु मनात असा विचार आला की, यापुढे जीवनात माझ्या हातून काही काम होण्याजोगे नाही. तेव्हा जंगलात जाऊन देहत्याग करणाऱ्या जनक-आदी आमच्या पुराणकालीन राजांप्रमाणे मीही स्वखुषीने मृत्यूला आलिंगन द्यावे. या विचारानुसार ता. २२ ऑगस्ट १९४६ पासून दोहरीघाट येथील हरिजन गुरुकुलामध्ये मी उपवास सुरू केला. आश्रमाचे प्रमुख स्वामी सत्यानंद यांची त्यात मदत होती. ' उपवासाची माहिती कोणाला सांगणार नाही ' असे त्यांनी कबूल केले होते. परंतु लखनौ येथे टंडनजींशी बोलताना ही गोष्ट त्यांच्या तोंडून निघून गेली. त्यांनी स्वामीजींना तावडतोब बापूजींकडे पाठविले. गांधीजींनी मला पत्र लिहिले. मी गांधीजींना तारेने कळविले की, आता मला जगण्याचा आग्रह करू नका व स्वस्थपणे मरू द्या. महात्माजींनी माझे म्हणणे मान्य केले नाही व आणखी दोन तारा पाठविल्या. माझे मन द्विधा झाले. शेवटी मी निर्णय घेतला की, आता अधिक ओढाताण न करता उपवास सोडून दिला पाहिजे. मला बनारस येथे नेण्यात आले. तेथे प्रकृती सुधारण्यास दोन महिने लागले. डिसेंबर १९४६ मध्ये मी मुंबईला आलो व आपल्या मुलीकडे राहिलो. तेथील वैद्यकीय चिकित्सकांनी माझी तपासणी करून सांगितले की, मला रोग काहीही झालेला नाही. स्नायू अशक्त झाले आहेत, त्याकरिता व्हिटॅमिन ' बी ' घेतले पाहिजे. हे औषध घेऊ लागताच एका आठवड्यात शरीरास जी कंड सुटू लागली ती अजूनही थांबलेली नाही. मी इंजेक्शने घेतली, प्रवाळभस्म घेतले, सेवाग्रामला जाऊन निसर्गोपचाराचे प्रयोग केले. परंतु ही कंड थांबली नाही.

यात सांगण्यासारखी मुख्य गोष्ट ही आहे की, मी दोहरीघाटला जाऊन उपवास सुरू केला, हीच माझी चूक होती. त्यात भित्रेपणा होता. ता. १६ जून रोजी डॉ. राममनोहर लोहिया यांनी गोव्यास जाऊन सत्याग्रह केला. त्यात फारसे यश आले नाही, परंतु थोडी जागृती तर झालीच. ते कार्य मी शांतपणे करू शकलो असतो व बहुधा पोर्तुगीज सरकारच्या जाळात फसलोही नसतो. पू. बापूजी ज्याप्रमाणे नौखालीमध्ये एका टोकापासून दुसऱ्या टोकापर्यंत हिंडले, त्याप्रमाणे मीही सहज हिंडू शकलो असतो. गोव्यातील अन्न (तांदूळ) मला पचले नसते, ही एक त्यात भीती होती. मला वारंवार संग्रहणीचा विकार जडण्याचा संभव होता. परंतु संभाळून राहिलो असतो, तर एक-दोन वर्षे अवश्य निभली असती; किंवा रोगाने मेलो असतो तरी त्यात काही हानी नव्हती. परंतु मी घाबरलो व तो मार्ग सोडून दिला. याला खरा कर्मयोग म्हणता येणार नाही. कर्मयोग्याने अखेरपर्यंत सत्कर्मच करीत राहिले पाहिजे. भगवान बुद्धांनी तेच केले. तीन-चार महिने ते खूप आजारी होते. त्यांना संग्रहणीचाच विकार झाला होता. प्रकृती सुधारताच त्यांनी आपले प्रचारकार्य सुरू केले. मार्गामध्ये खाण्यापिण्याची थोडीशी आबाळ झाल्यामुळे पुन्हा संग्रहणी बळावली. त्यातच ते एकाएकी परिनिर्वाणपदी पोचले. याला मी कर्मयोग

* ' नवभारत'च्या डिसेंबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.





अनुक्रमणिका

म्हणतो. हेच कार्य आज बापूजी करीत आहेत. मी भिन्ना ठरलो.

दुसरी गोष्ट अशी की, मी आपले क्षेत्र फार मर्यादित करून टाकले. केवळ पुस्तके वाचण्याचेच काम केले. पुस्तके लिहिण्याची शक्ती माझ्या अंगी राहिली नाही. तेव्हा जीवनात काही अर्थ उरला नाही, असा चुकीचा विचार माझ्या डोक्यात येऊ लागला. या संकुचित क्षेत्रातून बाहेर पडून व गोव्याला जाऊन, तेथील लक्षावधी नाही तरी निदान थोड्याबहुत लोकांना जागृत करू शकलो असतो, हा विचार मला सुचला नाही.

मी जैन धर्माची पुस्तके वाचीत होतो. त्यांचाही माझ्या मनावर विचित्र परिणाम झाला. प्राचीन काळातील जैन साधू व गृहस्थ वृद्धावस्थेत उपवास करून प्राणत्याग करीत असत. या व्रताला अनेक ग्रंथांतून 'मरणांतकी संलेखना' ही संज्ञा दिली आहे. याप्रमाणे उपवास करून मृत्यूला कवटाळणे मला बरे वाटू लागले. असो.

जैनांच्या व्रतांची मी निंदा करीत नाही. त्यांच्या व्रतांचा व उपवासांचा काही उपयोग नाही, असे नाही. नीट अर्थ समजून ही व्रते आचरली, तर आजही त्यांपासून लाभ होऊ शकतो. तरीसुद्धा बुद्धाचा कर्मयोग किंवा पूज्य बापूजी आज ज्याचे आचरण करीत आहेत, तो कर्मयोग मला अधिक पसंत आहे.

सत्कर्मयोग्याने एक गोष्ट लक्षात ठेविली पाहिजे की, जर एका क्षेत्रात त्याला प्रगती करता आली नाही, तर त्याने दुसरे क्षेत्र धुंडाळले पाहिजे. लोक हसतील किंवा निंदा करतील, या गोष्टीचा त्याने विचारसुद्धा करू नये. सॉक्रेटिसला लोकांनी हेमलॉक जातीचे विष पिण्याची शिक्षा फर्माविली होती, येशू ख्रिस्ताला क्रॉसवर लटकविले होते, आणि ब्रूनोला जिवंत जाळले होते. परंतु या कर्मयोग्यांनी जगामध्ये केवढी मोठी क्रांती घडवून आणली !

कर्मयोग किंवा सत्कर्मयोग म्हणजे वाडवडिलांनी चालविलेले धंदे पुढे चालविणे नव्हे. ज्यामुळे जनतेचे कल्याण होईल, तोच खरा कर्मयोग आहे. आणि तोसुद्धा केवळ अनासक्त बुद्धीनेच आचरिला पाहिजे.

आता शक्ती क्षीण होत आहे. बोलण्याची ताकद राहिली नाही, म्हणून भर्तृहरीचा पुढील श्लोक आठवून मी विराम घेतो.

मातर्मेदिनि, तातमारुत, सखे तेजः सुबन्धो जल ।
भ्रातर्व्योम, निबद्ध एष भवतामन्त्यः प्रणामाञ्जलिः ।
युष्मत्संगवशोपजातसुकृतस्फारस्फुरन्निर्मल–
ज्ञानापास्तसमस्तमोहमहिमा लीये परे ब्रह्मणि ॥

* *

साभार पोच

* **भटके भाईबंद–** श्री. पंढरीनाथ पाटील; सुरेश एजन्सी, २०५ शुक्रवार पेठ, पुणे–४११००२; १९९०; पृ. १४६; किं. ५० रुपये.
* **प्राचीन भारतीय द्यूत–** डॉ. म. अ. मेहेंदळे; ज्ञानमुद्रा, ज्ञान प्रबोधिनी भवन, ५१० सदाशिव पेठ, पुणे–४११०३०; १९९०; पृ. १०७; किं. २५ रुपये.
* **आराधना–** शंकर अभ्यंकर; रचना प्रिंटर्स, राऊत इंडस्ट्रियल इस्टेट, पहिला मजला, मोगल लेन, माहीम, मुंबई–४०००१६; १९९०; पृ. ३०९; किं. ८० रुपये.
* **विषयांतर–** चंद्रकांत पाटील; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५; गांधीनगर, औरंगाबाद; १९९०; पृ. १२७; किं. ५० रुपये.
* **श्री संत गाडगे महाराज–** मधुकर केचे; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद– ४३१००५; १९९०; पृ. ८२; किं. २५ रुपये.
* **एमिली डिकिन्सन** (निवडक कविता)– अनुवादक मधुकर नाईक; सचिव, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, नवीन प्रशासन भवन, मुंबई– ४०००३२; १९९०; पृ. १६८; किं. ३३ रुपये.

अनुक्रमणिका

हिंदविच्छेदनानंतर*

हरि कृष्ण मोहनी

प्रस्तुत लेखात हिंदविच्छेदनानंतर आपणासमोर उभे राहिलेले प्रश्न व तत्संबंधी विचारी देशभक्तांचे कर्तव्य यांविषयी चर्चा करण्याचे योजिले आहे. ती चर्चा करण्यापूर्वी या प्रश्नांची पार्श्वभूमी समजण्याच्या दृष्टीने प्रस्तुत लेखकाच्या 'हिंदविच्छेदनाची मीमांसा' ह्या 'नवभारता'च्या पहिल्या अंकात प्रकाशित झालेल्या लेखातील मुद्द्यांची आठवण करून देणे अस्थानी होणार नाही.

हिंदविच्छेदन अपरिहार्य

वर उल्लेखिलेल्या लेखात खालील मुद्दे प्रामुख्याने मांडले आहेत : (१) इंग्रजांनी आपले लष्कर हिंदु-मुसलमानांच्या चिघळत चाललेल्या प्रश्नाचा निकाल लावण्याच्या कामी जितक्या कठोरपणाने, न्यायनिष्ठुरतेने आणि निःपक्षपातीपणाने वेव्हेलसाहेबांच्या कारकीर्दीत उपयोगात आणावयास पाहिजे होते, तितके ते जाणून-बुजून आणले नाही. (२) महात्मा गांधी ह्यांच्या अलौकिक नेतृत्वाखाली काँग्रेसने स्वराज्यप्राप्तीसाठी सुरू केलेला लढा जागतिक इतिहासात कितीही अभूतपूर्व असला, तरी असलेले परकीय राज्य उखडून टाकून त्याच्या जागी हिंदवी स्वतंत्र राज्य प्रस्थापित करावयाचे असल्यास, ह्या अहिंसक लढ्याची शक्ती मर्यादितच राहते. (३) सविनय कायदेभंगाच्या शस्त्राची नवे स्वतंत्र राज्य स्थापन करण्याची अपुरी शक्ती, १९४२ सारखे जनतेच्या सार्वत्रिक असंतोषामुळे व परकीय राज्यकर्त्यांबद्दलच्या साचलेल्या विद्रोहामुळे निर्माण झालेले प्रभावी व असाधारण समुत्थान, पुन्हा १९४६-४७ साली लढा देण्यास विशिष्ट परिस्थिति-प्राप्त अननुकूलता, शांततेने व वाटाघाटीने हिंदु-मुसलमानांच्या बिकट प्रश्नाची वासलात लावण्याचा इंग्रजी मुत्सद्यांचा व इंग्रजी राज्यकर्त्यांचा दुष्ट, दुराग्रही, कपटनीतीपूर्ण (Machiavellian) अट्टाहास-ह्या बिकट परिस्थितीत सापडल्यामुळे काँग्रेसला शहाण-पणाने, दूरदर्शीपणाने, आत्मविश्वासाने व मुत्सद्देगिरीने ह्या पेचप्रसंगाची अपरिहार्यता जाणून आणि लोकशाही व स्वयंनिर्णय ही न्यायतत्त्वेच फक्त हिंदुस्थानचे दोन स्वतंत्र विभाग निर्माण करण्याच्या कामी आपण मान्य करीत आहो, असे मुस्लिम लीगला हमखास बजावून हिंदविच्छेदनाच्या समस्येस पाकिस्तानास संमती देणे भाग पडले.

कॉन्झर्व्हेटिव्ह पार्टीच्या राजकारणाचे पडसाद

बंगाल प्रांतात नौखाली जिल्ह्यातील अत्याचारांचा लष्करी सामर्थ्याच्या बळावर वेळीच जर पूर्णपणे बीमोड करून टाकण्याचा निःपक्षपातीपणा इंग्रजी गव्हर्नरने व गव्हर्नर जनरलने दाखविला असता, तर पुढील अत्याचारांची परंपरा खास वाढली नसती. नौखालीनंतरचे सर्व अत्याचार, हिंदू, मुसलमान, शीख ह्यांमधील भयंकर व पशुतुल्य यादवी, आघात-प्रत्याघात रूपाने, सूडबुद्धीच्या हिंसक प्रतिक्रियेने घडून आलेली आहे. ही राक्षसी यादवी आपल्या लष्करी सामर्थ्याच्या बळावर निर्मूलन करिता आली नाही, तरी निदान ती कमी करणे इंग्रजी गव्हर्नरास व इंग्रजी गव्हर्नर जनरलास शक्य होते. पण कॉन्झर्व्हेटिव्ह पार्टीच्या सर्व अंमलदारांस हिंदुस्थानची शकले करणे राजकीय दृष्ट्या योग्यच वाटत असल्यामुळे त्यांनी आपले लष्करी सामर्थ्य इंग्रजांच्या परंपरागत साम्राज्यधोरणामुळे उपयोगात आणले नाही.

गेल्या वर्षी झालेल्या निवडणुकीत काँग्रेसचे व लीगचे प्रतिनिधी अधिक प्रमाणात निवडून आले. कॉन्झर्व्हेटिव्ह पार्टीच्या राज्यकारभाराच्या छायेमध्ये ही निवडणूक घडून आली. कॉन्झर्व्हेटिव्ह पार्टीचे राजकारण म्हणजे साम्राज्य-रक्षणाचे, साम्राज्य वाढविण्याचे आणि हिंदुस्थानची शकले करण्याचे राजकारण, असे समीकरण मांडण्यास मुळीच हरकत नाही. हिंदुस्थानातील सर्व इंग्रजी अंमलदार, ते लष्करी असोत की मुलकी

* 'नवभारत'च्या डिसेंबर १९४७ च्या अंकातून पुनर्मुद्रित.

अनुक्रमणिका

असोत, कॉन्झर्व्हेटिव्ह पार्टीच्या तालमीमध्ये व शिस्तीमध्ये वाढलेले असणार. मुस्लिम लीग यशस्वी होऊन ब्रिटिश हिंदुस्थानच्या राजकारणाचा खेळखंडोबा व्हावा व हिंदुस्थानातील संस्थानिकांनी आपल्या साम्राज्य-रक्षणाच्या तालावर नाचावे, हीच इच्छा हिंदुस्थानातील सर्व महत्त्वाच्या इंग्रज अंमलदारांची राहणार व आपले वजन ह्याच हेतूने ते खर्च करणार. ह्या वातावरणात मुस्लिम लीग अपेक्षेबाहेर अधिक प्रमाणात यशस्वी झाली असल्यास त्यात नवल नाही.

ब्रि. नौकरशाहीचा पक्षपातीपणा

मुस्लिम लीग गेल्या वर्षीच्या निवडणुकीमध्ये अधिक प्रमाणात यशस्वी होताच, तिने सनदशीर व बेसनदशीर मार्गाने, सूक्तासूक्त साधनांची बिलकूल क्षिती न बाळगता आपले राजकीय वजन वाढविण्यास आरंभ केला. अखिल हिंदुस्थानात मुस्लिम लीगने धुमाकूळ माजविला. सुरामारीचे प्रकार मुंबईत सारखे सुरू झाले. सरहद्द प्रांताच्या गव्हर्नराचा कल उघड उघड लीगकडे आहे, असा आरोप डॉ. खानसाहेब व त्यांचे जबाबदार व शांत स्वभावाचे काँग्रेसनिष्ठ बंधू बादशहा खान ह्यांनी केला. पं. जवाहरलाल यांच्या सरहद्द प्रांतातील दौऱ्यामध्ये त्यांना खुद्द हाच प्रत्यय आला. पंजाबमध्ये खिजरहयातखान ह्यांनी ऐनवेळी मुस्लिम लीगशी मुकाबला न देता तिच्या वर्चस्वास भिऊन राज्यकारभार सोडून दिला व अनियंत्रित गव्हर्नरावर सर्व राज्यकारभार सोपविला. सुऱ्हावर्दीची कारकीर्द तर नौखालीमुळे महशूरच आहे. मुस्लिम लीगची मनीषा अशी होती की, धाकदपटशा दाखवून, सनदशीर, बेसनदशीर मार्गाने बुजगावणे उभे करून, गुंडांच्या अत्याचारास जाणून-बुजून प्रोत्साहन देऊन, सरहद्द प्रांत, सिंध प्रांत, पंजाब, बंगाल व आसाम हे प्रांत मुस्लिम लीगच्या घशाखाली उतरवावेत आणि मुसलमानी संस्थानिकांतर्फे ठिकठिकाणी हिंदुस्थानात पाकिस्ताने निर्माण करावी. लॉर्ड वेव्हेलपासून तो इंग्रजी सनदी नोकरापर्यंत सर्व महत्त्वाचे लष्करी, बिनलष्करी अंमलदार हेच साम्राज्य-रक्षणाचे धोरण अमलात आणीत असल्यास त्यात काही आश्चर्य नाही. लॉर्ड वेव्हेलच्या कारकीर्दीत सर फ्रेडरिक बरोजसारखे बंगालचे लेबर गव्हर्नर ह्या साम्राज्यवादी धोरणापासून मुक्त होऊ शकले नाहीत. बंगालमध्ये इंग्रजांचे लष्करी सामर्थ्य, लेबर गव्हर्नर असले तरी, नौखालीच्या अत्याचाराच्या वेळी कामी आले नाही. प्रांतिक सरकार व लीगचे बहुसंख्य मंत्रिमंडळ लोकनियुक्त आहे, याची सनदशीर कारभाराच्या मिषाने न्यायाची पर्वा न करता, कास धरून लष्करी सामर्थ्याच्या जोरावर सर फ्रेडरिक बरोज यांनी अनन्वित अत्याचाराची पाळेमुळे खणून काढली नाहीत. बिहार प्रांतात जी सूडाची प्रतिक्रिया लष्कराच्या जोरावर काँग्रेस सरकारने मनात आणताच तात्काळ थांबविता येते, ती सरहद्द प्रांतात, पंजाबात व इतर सर्व ठिकाणी खास ताबडतोब थांबविता आली असती. परंतु इंग्रजांस लष्करी सामर्थ्य मुस्लिम लीगचे अत्याचार बंद पाडण्याच्या कामी जाणूनबुजून उपयोगात आणावयाचेच नव्हते.

जरी अलेक्झांडर, पेथिकलॉरेन्स व क्रिप्स यांच्या शिष्टमंडळाने, हिंदुस्थान अखंड राहिला पाहिजे, हिंदुस्थानची शकले होता कामा नयेत, असे मत ठामपणाने आपल्या मे महिन्याच्या पत्रकात जाहीर केलेले असले तरी ह्या मुत्सद्दी शिष्टमंडळाचे हे मत हिंदुस्थानात कायदा व सुव्यवस्था ठेवण्याच्या कामी आणि लष्करी सामर्थ्य योग्य वेळी उपयोगात आणण्याच्या कामी प्रभावी होऊ शकले नाही. इंग्रज अधिकाऱ्यांनी हिंदुस्थानात शांतता ठेवण्याचे आपले कर्तव्य सचोटीने बजावले नाही अशी साक्ष इतिहास देत आहे. इंग्रजांनी ह्या बाबतीत बुद्धिपूर्वक धरसोड केली.

मध्यवर्ती सरकारात वेव्हेलच्या मुत्सद्देगिरीच्या कारवाईने काँग्रेस प्रथम समाविष्ट झाली. त्या वेळी काँग्रेसने हटवादीपणाने मध्यवर्ती सरकारच्या बाहेर राहणे मुळीच दूरदर्शीपणाचे झाले नसते. काँग्रेसनंतर मध्यवर्ती सरकारात मुस्लिम लीग समाविष्ट झाल्यामुळे मुस्लिम लीग व काँग्रेस असे दोन पूर्णपणे विरोधी गट राज्यकारभारात उघड उघड पडले. सरदार वल्लभभाई यांसारखा कर्तबगार, करडा व न्यायनिष्ठूर गृहमंत्रीदेखील कायदा आणि सुव्यवस्था प्रस्थापित करण्याच्या बाबतीत हतबल ठरला. गझनफर अलीखान यांसारखा लीगचा मंत्री बंडाळीस खुशाल प्रोत्साहन देऊ शकला. सरकारास पक्षघात झाला आहे असे बार्डोलीस अहिंसक बंड उभारणारे सरदार वल्लभभाई जाहीरपणे म्हणू लागले.

अशा प्रकारे मध्यवर्ती सरकारात गोंधळ माजलेला असताना आणि इंग्रजी राज्यकर्ते मुस्लिम लीगचा

बंडावा लष्कराच्या जोरावर मोडून काढण्यास तयार नसताना बहुसंख्य मुसलमानी प्रदेश तोडून टाकावा असे राज्यकारभार करणाऱ्या बहुतेक जबाबदार लोकांस व राजकारण जाणणाऱ्या हिंदू, शीख, ख्रिश्चन मुत्सद्यांस वाटू लागले असल्यास त्यात काहीच नवल नाही. काँग्रेसचे मुत्सद्दी अखंड हिंदुस्थानचे पक्षपाती; पण कायदा व सुव्यवस्था ह्या बाबतीतील आपली असहायता लक्षात घेऊन त्यांना हिंदविच्छेदनावाचून दुसरा उपायच शिल्लक राहिला नाही. राजकारणी घटनांचा हा अपरिहार्य असा परिपाक (logic of events) होता.

पंजाबची व बंगालची फाळणी ही महादुष्कर अशी घटना होती. पंजाबमध्ये धर्म दृष्ट्या जनतेमध्ये तीव्र विरोध असला, तरी आर्थिक दृष्ट्या पंजाब प्रांताची विभागणी शांततेने करणे फार मुष्किलीचे कार्य आहे. तथापि पंजाबच्या व बंगालच्या फाळणीस तेथील मुसलमानेतर महत्त्वाच्या पुढाऱ्यांनी पाठिंबा दिला. एवढेच नाही तर फाळणीचा त्यांनी आग्रहही धरला. हिंदुसभेच्या विचारसरणीचे पुरस्कर्ते डॉ. शामाप्रसाद मुकर्जी अखंड हिंदुस्थानचे निष्ठावंत प्रचारक असूनही त्यांनी बंगालच्या फाळणीस उचलून धरले. सरदार बलदेवसिंग, मास्तर तारासिंग प्रभृती अनुभवी शीख नेत्यांनी जागरूकपणाने व विचारपूर्वक ह्या कामी संमती दिली. हे मतपरिवर्तन परिस्थितिजन्य व अपरिहार्य होते ह्यात शंका नाही. डॉ. श्यामाप्रसाद तर मंत्रिमंडळात समाविष्टही झाले.

मौंटबॅटनची मुत्सद्देगिरी

सबंध बंगाल, पंजाब आणि आसाम लीगच्या घशात उतरविण्याचा चंग बांधणाऱ्या, बेमुर्वतखोरपणाने 'कॉरिडॉर'ची मागणी करणाऱ्या व पंजाबातील एकेका इंचासाठी रक्ताचे पाट वाहवू, अशी भाषा बोलणाऱ्या मुस्लिम लीगला लॉर्ड मौंटबॅटन यांनी स्वयंनिर्णयाच्या तत्त्वाच्या नावाखाली फाळणीसाठी राजी केले. आणि शांततेनेच हिंदु-मुसलमानांचा प्रश्न सोडविला पाहिजे, ह्या करारावर जिनांना सही करावयास लावले. वेव्हेलसाहेबांपेक्षा मौंटबॅटन ह्यांच्या कर्तबगारीचा व मुत्सद्देगिरीचा हाच अधिक विशेष आहे. हिंदु-मुसलमानांचा प्रश्न ह्याच मुस्लिम बहुसंख्य प्रांतांत तीव्र स्वरूपात पुढे आला होता. पंजाबमध्ये हिंदु-मुस्लिम-शीख फाळणीस राजी झाले व बंगालमध्ये दोन जमातींची फाळणीस संमती मिळाली म्हणजे अखिल हिंदुस्थानचा हिंदु-मुसलमानांचा प्रश्न सुटल्यासारखाच होता. बहुसंख्य हिंदू ज्या प्रांतांत आहेत, त्या प्रांतांत मध्यमवर्गीय व इतर विचारी लोकांचे मत अखड हिंदच्या बाजूने कितीही तीव्रपणाने असले, तरी कायदा व सुव्यवस्था ठेवण्याच्या बाबतीत बहुसंख्य हिंदूंच्या प्रदेशांतील जनतेच्या मतांस विशेष किंमत देता येणार नाही. लष्कराच्या मदतीशिवाय हे मत प्रभावी व उपयोगी होऊ शकत नाही. प्रत्यक्ष निर्णयाच्या दृष्टीने ह्या बहुसंख्य हिंदूंच्या प्रांतांच्या मतांस फारसे महत्त्व नाही. परिणाम घडवून आणणाऱ्या प्रभावी मतांचा राजकारणात उपयोग असतो. पुस्तकी मतांना राजकारणात किंमत नसते.

लॉर्ड मौंटबॅटन यांस Hustler Viceroy असे नाव पडले आहे. हिंदविच्छेदनाच्या बाबतीतच केवळ कसेबसे मतैक्य होत आहे, असे पाहून त्यांनी ह्याच मुद्द्यावर आपले बळ, मुत्सद्देगिरी, अधिकार व करामत केंद्रित केली. अत्यंत त्वरेने सैन्याची फाळणीदेखील घडवून आणली; अशासाठी की, पुढे सैन्याचा उपयोग करावा लागल्यास घोटाळा कमी व्हावा. देशाची फाळणी अभूतपूर्व अशा वेगाने त्यांनी घडवून आणली. जागतिक इतिहासात ह्या त्वरेस तोड नाही. त्वरा म्हटली की, प्रत्येक गोष्टीचा सर्वांगीण आगाऊ विचार होतोच, असे नाही. पंजाबमध्ये रॅडक्लिफ कमिशनच्या निकालाने सर्वांचे समाधान होईल व दंगेधोपे मुळीच होणार नाहीत अशी अपेक्षा धरणे मनुष्य-स्वभावास धरून नव्हते. तरीही हा निकाल शांतपणाने मान्य करण्याचे हिंदू-शीख-मुसलमान पुढाऱ्यांनी एकमताने ठरविले होते.

पंजाबमधील हलकल्लोळ अनपेक्षित

इतकी काळजी राजकीय पक्षपुढाऱ्यांनी व लॉर्ड मौंटबॅटन यांनी घेतली, तरीसुद्धा पंजाबमध्ये गेल्या महिन्यात १५ ऑगस्टनंतर जो हलकल्लोळ उडाला, तो इतक्या भयंकर प्रमाणात उसळेल, अशी अटकळ कोणासच होऊ शकली नाही. काही दंगेधोपे होणे अपरिहार्य आहे अशी अटकळ न बांधणे अशक्य होते. आणि म्हणून सरहद्दीवर सैन्य ठेवलेही होते. पण नव्वद लक्ष लोक घरेदारे सोडून सैरावैरा धावत सुटतील, असा जो हा प्रचंड धरणीकंपासारखा किंवा महाभयंकर ज्वालामुखी पेटल्यासारखा अत्यंत भयप्रद देखावा फाळणीनंतर ताबडतोब दिसू लागला, त्याचा अंदाज त्या त्या प्रांतांतील राजकीय पुढाऱ्यांस येऊ शकला





अनुक्रमणिका

नाही. पंडित जवाहरलालसारख्या जबाबदार महामंत्र्याने पुढे प्रांजलपणे कबूल केले की, हा अनर्थ आपल्यास अनपेक्षित होता. ह्या प्रांजलपणात मुत्सद्देगिरीचा अभाव दिसतो अशी टीका अनर्थ घडून आल्यानंतर करणे, सोपे आहे. पण हा ज्वालामुखी पेटल्यानंतर लक्षावधी कुटुंबांची राखरांगोळी उडवील, सावध राहा अशी आरोळी ठोकणारा कोणी भविष्यज्ञानी, मुत्सद्दी किंवा वीर पंजाब, बंगालमधून किंवा इतर प्रांतांतून पुढे आला होता, असे दिसत नाही. राजकारणामधील प्रभावी मतांस ही अटकळ झालेली नव्हती, हे मान्य करण्यावाचून गत्यंतर नाही.

दोषारोप करण्याचा हा समय नव्हे

म्हणून हा प्रलयकारी असा अनर्थ घडून आल्यानंतर अनेक पक्षभेदांचे, अनेक विकारयुक्त रंगीबेरंगी चष्मे लावून ह्या महान आपत्तीबाबत दोषारोपांची चिकित्सा करीत बसणे विचारी मनुष्यास तरी योग्य वाटता कामा नये. जी आपत्ती पूर्वी कोणीच योग्य प्रमाणात अजमावू शकला नाही, ती आपत्ती पुढे उभी राहिल्यानंतर, मर्मे शोधून, व्रणावर चोची मारून, दोषाविष्करणाच्या चिकित्सेत काल व्यतीत करीत बसणे हे हतभागीपणाचे लक्षण आहे, असे नम्रपणे सुचविणे भाग आहे.

ह्या प्रचंड दावानलाने अधिक पेट घेऊ नये, तो शांत व्हावा अशासाठी आपले लष्करी सामर्थ्य अत्यंत कसोशीने, वेगाने व अक्कलहुशारीने मध्यवर्ती काँग्रेस सरकार उपयोगात आणीत आहे. हिंदुस्थानच्या सुदैवाने मध्यवर्ती सरकारामध्ये जागतिक इतिहासातील निष्णात असे दिगंतकीर्ती, उदार हृदय पंडित जवाहरलालसारखे महामंत्री आहेत, त्यांस सरदार वल्लभभाईसारख्या चाणाक्ष, व्यवहारदक्ष, दूरदर्शी, कर्मकुशल व न्यायनिष्ठूर अशा मंत्र्याची जोड आहे. बिहारमधल्या धरणीकंपासारख्या महान आपत्तीस धैर्याने, अविचलित हृदयाने सामना देणारे साधुतुल्य राजेंद्रबाबूही मंत्रिमंडळात आहेत. ह्या महान आपत्तीच्या वेळी हिंदुस्थानास असाधारण गुणसंपदेचे कर्णधार मिळालेले आहेत, हे हिंदुस्थानचे भाग्यच आहे, असे म्हणण्यात अतिशयोक्ती नाही.

इंग्रजी राज्याविरुद्ध म. गांधी यांनी उपयोगात आणलेल्या अहिंसेच्या परिणामकारक अभूतपूर्व शस्त्राचे विरोधक टीकाकार आजही अहिंसेच्या राजकारणास पक्षभेदाच्या विकृत मनोवृत्तीने उगीच धोपटीत बसून नसता उपद्रव देताना आढळून येतात. परंतु म. गांधीजींच्या सविनय कायदेभंगाच्या शस्त्राचा आजच्या स्थितीत राज्यसंस्थेच्या कारभारात मागमूसही राहिलेला नाही हे सर्वांसच दिसून येत आहे. एकीकडे म. गांधीजींचा कलकत्त्यास उपवास चालू असतो, तर दुसरीकडे काँग्रेसच्या वर्किंग कमिटीचे सभासद, पश्चिम बंगालचे मुख्यमंत्री प्रफुल्लचंद्र घोष आपल्या सैन्यानिशी कलकत्ता शहरभर गस्त घालीत फिरत असतात. देशातील जातिवैमनस्याची आग विझविण्यासाठी महात्मा गांधीजींच्या अहिंसक पाण्याचे बंब ज्याप्रमाणे उपयोगात आणिले जात आहेत त्याचप्रमाणे लष्कराचे चतुरंग दलही कुशलतेने आपली पराकाष्ठा करीत आहे. हिंसेचे व अहिंसेचे सामर्थ्य ही एकमेकांस आजच्या परिस्थितीत उपकारक झालेली आहेत. दिल्लीसही हिंसा-अहिंसेचे समन्वयी उपकारक दृश्य दिसून आलेले आहे.

बंगालची व पंजाबची फाळणी ही हिंददेवीवरची शस्त्रक्रिया आहे. मुसलमानांच्या राजकीय हक्कांचा प्रश्न हा जणू काय गेल्या दोन वर्षांत (Intestinal obstruction) आतड्यातील अडथळ्याच्या रोगासारखा हिंदुस्थानास त्रास देत होता. अनेक कुशल डॉक्टरांनी शस्त्रक्रियेपूर्वी अनेक उपाय सुचवून पाहिले. तरी रोग वाढतच चालला. शस्त्रक्रिया करण्यावाचून गत्यंतर नाही असे डॉक्टरांनी नाइलाजाने ठरविले. डॉक्टरांनी पोट चिरून आतड्यांमध्ये (Exploration) 'संशोधन' सुरू केले. आणि अडथळा परिश्रमपूर्वक दूर होईल अशी उमेद बाळगली. पण पोटातून नवीनच निरनिराळ्या प्रकारच्या रोगांचा अनपेक्षित उद्भव झाला आहे, असे त्यांना दिसून येत आहे. डॉक्टर विचारी व कुशल असले तरी परिस्थिती किंवा नशीब ही "दैवं चैवात्र पंचमं" ह्या न्यायाने मनुष्यप्रयत्नाबाहेरची घटना आहे यात संशय नाही. अशा भयंकर शस्त्रक्रियेच्या वेळी ऑपरेशन रूममध्ये चिकित्साखोर समाजाचा घोळका जमा होऊन गलबला सुरू होण्याचे जर डॉक्टरांच्या नशिबी आले, तर डॉक्टरांचा हात चालेनासा होतो; रोगी बचावण्याचे काम कठीण होते; निदान रोग्याचे पूर्वीचे आरोग्य थोडेबहुत परत मिळविण्याच्या प्रयत्नात दिरंगाई तरी खास होते.

ह्या अनपेक्षित आणि दुर्दैवी घटनेच्या वेळी संयमी

अनुक्रमणिका

आप्त-स्वकियांनी तर मदत केलीच पाहिजे. पण मानवतेबद्दल किंचितही आस्था बाळगणारांनी कठीण परिस्थितीत कोणत्याही प्रकाराने भर घालणे म्हणजे अमानुष निष्ठुरतेचा प्रकार आहे, हे मान्य होण्यासारखे आहे.

प्रस्तुत सरकारचे हात कणखर व बळकट केले पाहिजेत, हे सर्वांचे प्रथम कर्तव्य आहे, हे मत आजच्या घटकेस बहुतांशी रूढ होऊ लागले आहे, ही अभिनंदनीय गोष्ट आहे. व ह्याच आशादायक घटनेमध्ये हिंदी राष्ट्रांचे बल साठविलेले आहे. कम्युनिस्ट पक्षदेखील काँग्रेसच्या आजच्या सरकारास पाठिंबा देण्यास पुढे सरसावलेला आहे. सर्व पक्षांनी आपली शक्ती अविरोधाने एकवटून आजच्या कठीण प्रसंगी हिंदुस्थानच्या राष्ट्रांचे तारू सुखरूप हाकारून नेणे अत्यंत जरुरीचे आहे.

विच्छेदनानंतरचे बिकट प्रश्न

हिंदविच्छेदनातून आणि ९० लक्ष लोकसंख्येच्या जबरदस्तीच्या अदलाबदलीतून अनेक आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक, लष्करी व घटनात्मक कठीण प्रश्न अभावितपणाने उपस्थित झालेले आहेत. आर्थिक प्रश्नांत स्टर्लींगच्या विभागणीचा प्रश्न अत्यंत महत्त्वाचा आहे. त्याचप्रमाणे राष्ट्रीय कर्ज, रेल्वे खर्च विभागणी, कालवे व सक्कर धरणासारखे बंधारे ह्यांमधील भांडवलाची हिस्सेदारी, इत्यादी आर्थिक प्रश्न अत्यंत भानगडीचे ठरणार आहेत. ९० लक्ष लोक पूर्व व पश्चिम पंजाबमधून घरेदारे, मिळकती सोडून विभागले गेले आहेत. ह्या हिंदू-शिखांच्या मिळकती कशा परत मिळवावयाच्या, ही तडजोड कशी करावयाची, ही हिंदी राष्ट्रापुढे बिकट समस्या आहे. पाकिस्तान हे राष्ट्र आर्थिक दृष्टचा स्वयंपूर्ण नाही. बाबू राजेंद्रप्रसाद यांनी भरपूर आकडे व कोष्टके देऊन, अत्यंत सूक्ष्म विचार करून पाकिस्तानच्या आर्थिक प्रश्नाचा विचार India Divided (द्विखंड हिंदुस्थान) ह्या ग्रंथात केलेला आहे. सरहद्द प्रांत आर्थिक दृष्टचा हिंदुस्थानवर तुटीमुळे नेहमी अवलंबून असलेला, हिंदुस्थानने नेहमी आर्थिक मदत दिलेला असा प्रांत आहे. सरहद्द प्रांत वैधानिक दृष्टचा जरी पाकिस्तानात सामील झालेला असला, तरी लोकमताच्या दृष्टीने अद्याप पूर्णपणे समाविष्ट झालेला असा प्रांत आहे, असे अद्याप म्हणता येत नाही. खान अबदुल गफारखान हे पाकिस्तानच्या अनर्थावह तत्त्वज्ञानाशी मुळीच सहमत नाहीत. पठाणिस्तानाचा प्रश्न अंधुक स्वरूपात आज असला, तरी पुढे तो काय स्वरूप धारण करील, ते गुलदस्तात आहे. ते आपल्या प्रांतांबद्दल पुढे काय धोरण आखतात, ते अद्याप समजावयाचे आहे.

नव्वद लक्ष आश्रयार्थी लोकांमुळे दोन्ही राष्ट्रांतील आर्थिक प्रश्नांची गुंतागुंत अनेक पटींनी वाढलेली आहे. हा प्रश्न दोन्ही राष्ट्रांनी शांततेने विचारविनिमय केल्याशिवाय सुटू शकणार नाही. आणि शांततेने सल्लामसलत केली गेली नाही, तर लढाई करण्यावाचून गत्यंतर राहणार नाही.

गेल्या दोन महिन्यांत लष्करामध्ये बेदिली, विश्वासघात सुरू होऊन, कॉन्झर्व्हेटिव्ह पक्षाच्या शिस्तीत मुरलेले इंग्रजी लष्करी अधिकारी, कॉन्झर्व्हेटिव्ह पक्षाच्या हिंदुस्थानविषयक धोरणात ह्या आणीबाणीच्या प्रसंगी सामील झालेले आहेत की काय व ते पाकिस्तानातील सैन्यास आतून साहाय्य करीत आहेत की काय, असाही जबरदस्त संशय उत्पन्न झालेला आहे. कॉन्झर्व्हेटिव्ह पक्षाचे प्रमुख अशा चर्चिलसाहेबांची लेबर पार्टीने दिलेल्या हिंदवी स्वातंत्र्याच्या विरुद्ध अलीकडील झालेली वक्तव्ये ह्या संशयास दुजोरा देत आहेत. गुप्त शस्त्रास्त्रांचे साठे, रेडिओ सेट्स, बिनतारी विद्युत्-संदेश यंत्रे हिंदुस्थानात काही ठिकाणी आढळून आल्यामुळे ह्या गुप्त शस्त्रांच्या मागील लष्करी कारवाईचा, बंडाळीच्या कटाचा बारकाईने शोध लावणे हिंदुस्थान सरकारास जरूर झाले आहे.

देशभक्ताचे आजचे कर्तव्य

तीस कोटींच्या ह्या अफाट देशास जागतिक महत्त्व सहजच हळूहळू प्राप्त होण्यासारखे आहे. आणि म्हणून आपल्या राष्ट्राने पाकिस्तानची, ही इस्लामी राष्ट्राची मध्ययुगीन प्रतिक्रिया, शंकराने हालाहल पचविले तशा रीतीने, पचवून शक्तिमूलक आत्मविश्वासाने जागरूक राहून तात्कालिक रागद्वेषाच्या आहारी न जाता, आणि आधुनिक जगातील इष्ट व उद्धारक मूल्ये पूर्णपणे लक्षात बाळगून आपले राष्ट्र बलशाली व संपन्न केले पाहिजे. पाकिस्तानची मध्ययुगीन विचारांची प्रतिक्रिया मनावर होऊ देऊन राष्ट्र व धर्म ह्या विचारांची गल्लत हिंदुस्थानातील विचारी लोकांनी करता कामा नये. जुनाट कल्पनांस पुन्हा नव्याने उजळा देण्याचा मोह




होण्याने आमची अधोगतीच होणार आहे. धर्मविचाराचे क्षेत्र व्यक्तीपुरते मर्यादित ठेवण्याने आणि राष्ट्रीय भावनांस सामाजिक व सार्वत्रिक महत्त्व प्राप्त करू देण्यानेच आमच्या राष्ट्राचा उद्धार होणार आहे. जागतिक संस्कृतीची इष्ट अशी मांगल्यपूर्ण मूल्ये तात्पुरत्या विकारांच्या आहारी जाऊन आम्ही दृष्टिआड केव्हाही करता कामा नयेत. आणि म्हणून आजचे प्रश्न कठीण असले तरी त्यामुळे भांबावून न जाता आपण ते शांत डोक्याने, धैर्याने, पौरुषाने निकालात निघावेत अशासाठी आपण निवडून दिलेल्या शूर, संयमी व समयज्ञ अशा हिंदुस्थानच्या राज्याधिकाऱ्यांस व राज्यसंस्थेस कसोशीने, प्रामाणिकपणाने, भयभीत न होता मदत करणे हे प्रत्येक देशभक्ताचे स्वातंत्र्यरक्षणासाठी महत्त्वाचे कर्तव्य आहे.

मध्यमवर्गीयांमधील वैचारिक अराजक

अद्याप ९० लक्ष प्रजेच्या जबरदस्तीच्या अदलाबदलीमुळे उत्पन्न झालेल्या महाभयंकर अशनिपाताची भीषणता कमी झालेली नाही. अशा दारुण प्रसंगी राष्ट्रांतील विचारी लोकांनी आपल्या भावनांचा व विचारांचा ओघ विध्वंसक (Destructive) व आत्मविनाशी (Suicidal) दिशेकडे न जाऊ देता सामाजिक सहानुभूतीच्या विधायक दिशेने तो वळविला पाहिजे. परंतु इंग्रजी राष्ट्रांतील मध्यमवर्गीय जनता अनेक शतकांच्या परंपरागत प्रातिनिधिक शिकवणुकीमुळे ज्याप्रमाणे आणीबाणीच्या प्रसंगी अत्यंत संयमी, समाजहिततत्पर व स्वार्थत्यागपूर्वक जबाबदार बनते आणि पक्षभेद व वैयक्तिक मनोविकार विसरून लोकशाहीच्या उद्धारक तत्त्वास निष्ठेने पाठिंबा देते, त्याप्रमाणे आमची मध्यमवर्गीय शिक्षित म्हणविणारी जनता आपले लोकशाहीतील राष्ट्रभक्तीचे सामाजिक कर्तव्य चोख रीतीने बजावण्यास अद्यापि शिकलेली नाही. आमच्या राष्ट्रातील मध्यमवर्गीय अफाट जनता वैचारिक दृष्टचा देखील शिस्तबाज व संयमशील बनलेली नाही. मग सामाजिक आचाराचे तर दूरच राहो; आमचा मध्यमवर्ग शिक्षित असला तरी स्वार्थमूलक रागद्वेषादी मनोविकारांच्या आणि स्वपक्षाभिनिवेशाच्या आहारी सहज जाऊ शकतो. सामाजिक शिस्तीची सद्‌गुणनिष्ठ अशी (Abstract) अमूर्त विचारसरणी मध्यमवर्गीय जनतेच्या हाडीमासी अद्याप रुजलेली नाही. आणि म्हणून काँग्रेसमधील आम्ही निवडून दिलेले प्रथम श्रेणीचे थोर मुत्सद्दी जरी आज राज्यपदावर आरूढ असले, तरी त्यांची कार्यकुशलता, संयमशीलता, पराक्रम, मुत्सद्देगिरी ह्या धीरोदात्त गुणांनी आमच्यातील मध्यमवर्गीय विचारी लोकांचे हृदय उचंबळून येत नाही. आत्मनिष्ठ अशा वैचारिक अराजकतेने किंवा बेबंदशाहीने मध्यमवर्गीय लोकांस ग्रासून टाकलेले आहे. ज्या मौंटबॅटनसारख्या परकीय परंतु असाधारण वीर मुत्सद्याने महामंत्री पंडित नेहरूंच्या गुणसमुच्चयावर स्तुतिसुमने उधळून त्यांना जागतिक, कीर्तिसंपन्न अशा थोर व असामान्य मुत्सद्यांच्या पंक्तीत बसवावे, त्याच पंडित नेहरूंच्या राज्यकारभाराबद्दल हिंदुत्वनिष्ठ अशा आकुंचित विचारांच्या मध्यमवर्गीय लोकांनी तुच्छता दाखवावी, हे खेदाश्चर्यकारक असे दृश्य आहे !

घरेदारे सोडून आलेल्या आपल्या लाखो राष्ट्रबांधवांच्या पुनर्वसतीची अननुभूत कठीण समस्या २–३ महिन्यांचीच स्वतंत्र राजवट चालविणाऱ्या स्वराज्यमंत्र्यांच्या पुढे उभी राहिलेली आहे. एकीकडे आमच्या राज्यघटनेचा अत्यंत महत्त्वाचा चिरपरिणामी मसुदा तयार करण्यास आमचे प्रतिनिधी मुत्सद्दी बसले आहेत, तर दुसरीकडे काश्मीरसारख्या सरहद्दीवरच्या संस्थानाचे रक्षण करण्यासाठी युद्ध करणे आमच्या मंत्र्यांस भाग पडलेले आहे. हैद्राबादसारख्या पहिल्या प्रतीच्या स्वतंत्र म्हणविणाऱ्या संस्थानिकाचा एकच प्रश्न आमच्या गृहमंत्र्यास सोडवावयाचा नाही, तर राजकारणातील अनेक गुंतागुंतीचे प्रश्न एकदम आमच्या मंत्र्यांच्या शिरावर येऊन पडलेले आहेत. सर्व राष्ट्राने एका दिलाने आमच्या मंत्र्यांस पाठिंबा देण्यास आत्मसमर्पणाच्या वृत्तीने सज्ज उभे राहिले पाहिजे, असा हा आपत्काळ आहे. आणि म्हणूनच डॉ. शामप्रसाद मुकर्जी यांसारखे हिंदुसभानिष्ठ मंत्री व षण्मुखम् चेट्टीसारखे अनुभवी राजकारणी मुत्सद्दी आमचा राज्यकारभार सुयोग्य अशा पुढाऱ्यांच्या हाती आहे अशी ग्वाही देत आहेत आणि जनतेस उच्च स्वराने बजावीत आहेत की, आपल्या राज्यकारभारावर नाराजी दाखविण्याचा उतावीळपणा दाखवू नका.

मुत्सद्देगिरीत हिंदुस्थानची सरशी

हिंदूभूमीचे स्वातंत्र्य-बालक नुकतेच जन्मास आले आहे. अद्याप प्रसूतिवेदनाही संपलेल्या नाहीत. जन्म

होताच ह्या बालकाने सूर्याचा ग्रास घेण्यास उड्डाण करावे, इतके सुदैव ह्या अर्भकास लाभलेले नाही. काही थोडे विपरीत ग्रह जन्म होताच ह्या सुलक्षणी सुमंगल बालकास पीडा देत आहेत, असे दिसते. अशा वेळी अनुभवी, कुशल, स्थिर बुद्धीचे ज्ञानवृद्ध पालक ह्या बालकाचे रक्षण करण्यास सुसज्ज आहेत, हे हिंदभूमीचे सुदैव आहे. ह्या कठीण परिस्थितीत जी थोर असामान्य मुत्सद्देगिरी आमच्या राष्ट्राचे कर्णधार दाखवीत आहेत, ती योग्य, चिरपरिणामी आणि हिंदराष्ट्रास उपकारक होईल अशी खात्री बाळगून सध्याची काळवेळ जाणून, त्यांचा अवसानघात करण्याचे कार्य करण्यात कोणताच पुरुषार्थ नाही.

आमचे लष्करी सामर्थ्य आजच्या घटकेस घटनात्मक विचार करिता मर्यादित आहे. लष्करावर पूर्णपणे आमच्या राष्ट्रास ताबा मिळालेला नाही. ज्या सध्याच्या राजकारणी घटनांमध्ये लष्करी डावपेचास प्रमुख स्थान आहे, अशा घटनांसंबंधी आपल्या हातातील पत्ते उघडे करून दाखविणे मंत्रिमंडळास शक्य होत नाही. अखिल जनतेस ती काँग्रेसवादी का असेना—विश्वासात घेऊन आपल्या मनातले लष्करी मनसुबे उलगडून दाखविणे आपल्या मंत्रिमंडळास इष्ट वाटत नसल्यास तो दोष मंत्रिमंडळाचा असू शकत नाही; तो दोष राष्ट्रातील अपरिपक्व विचाराच्या स्वतःस राजकारणी समजणाऱ्या उतावळ्या लोकांचाच आहे. विचारी लोकांनी आपल्या मंत्रिमंडळाच्या हालचालींचा विचार सहानुभूतीने त्यांच्यावर विश्वास ठेवूनच करणे अगत्याचे आहे.

गेल्या वर्षभर ब्रिटिश सरकारतर्फे मजूरमंत्री, काँग्रेसतर्फे आमचे पंडित जवाहरलाल व सरदार वल्लभभाई प्रभृति राजकारणी मुत्सद्दी, पाकिस्तानतर्फे जिना व लियाकतअल्ली जे मुत्सद्देगिरीचे डावपेच लढवीत आहेत, जो बुद्धिबळाचा तिरंगी सामना हिंदुस्थानच्या पटावर चालू आहे, त्यात हिंदुस्थानचीच सरशी होत आहे असे चिकित्सापूर्वक राष्ट्रीय जीवनाचा चित्रपट पाहणारास आढळून येण्यासारखे आहे. वैयक्तिक पूर्वग्रहदृष्टी बाजूस सारून ह्या राजकारणी डावपेचांचे निरीक्षण करणे राजकारणाच्या प्रत्येक अभ्यासकास उद्‌बोधक व स्वोन्नतिकारकच ठरेल ह्यात शंका नाही.

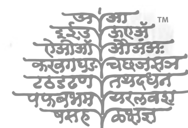
(२०-११-४७)

⁂

साभार पोच

* **अर्वाचीन संतगाथा**— प्रा. डॉ. जगन्नाथ वासुदेव जोशी, डॉ. सौ. सुनीता जगन्नाथ जोशी; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे- ४११०३०; १९९०; पृ. ५३४; किं. १२० रुपये.
* **सिंधुलहरी**— सिंधू गाडगीळ; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे—३०; १९९०; प्रथमावृत्ती; पृ. १३३; किंमत ४५ रुपये.
* **जेथे जातो तेथे**— सुभाष भेंडे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे—३०; १९९०; पृ.१८२; किंमत ६० रुपये.
* **प्रेमसागर** (कवितासंग्रह)— सुभाष कड; अंजली प्रकाशन, औरंगाबाद; १९८९; पृ. ४८; किं. १० रु.
* **कल्पवृक्ष-नारळ**— भी. गो. भुजबळ; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे—३०; १९९०; पृ. ११२; किं. ३० रुपये.
* **जग हा त्यांचा बगीचा**— जयंतराव पाटील; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन; विजयानगर, पुणे—३०; १९९०; पृ. १२३; किं. २५ रुपये.
* **लठ्ठपणा— समस्या व उपाय**— डॉ. सावित्री गुळवणी; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे—३०; १९९०; पृ. ४७; किं. १५ रुपये.
* **बेदाणे-निर्मिती**— भी. गो. भुजबळ; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे—३०; १९९०; पृ. ६३; किं. २० रुपये.
* **ऊस उत्पादन**— श्या. म. पाटील; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे—३०; १९९०; पृ. १९५; किं. ६० रुपये.
* **संक्षिप्त ज्ञानेश्वरी**— मुकुंद गोखले; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे—३०; १९९०; पृ. २३२; किं. ५० रुपये.

अनुक्रमणिका





कांटची सौंदर्यमीमांसा व ' निसर्गातील हेतू 'ची संकल्पना

रा. भा. पाटणकर

कांटची सौंदर्यमीमांसा : (मौज प्रकाशन, मुंबई, १९७७) या माझ्या पुस्तकातील पृ. ३७ ते ६७ मध्ये ' हेतू ', ' हेतुपूर्णता ', ' हेतुशून्य हेतुपूर्णता ', ' स्वायत्त व परायत्त सौंदर्य ' या संकल्पनांचे विवरण केलेले आहे. त्यात ' निसर्गातील हेतू ' या संकल्पने-विषयीही मी लिहिलेले आहे. या विवक्षित मुद्द्यावरील विवरणामुळे वाचकांचा गैरसमज होण्याची फार शक्यता आहे असे आपले मत प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी प्रस्तुत पुस्तक प्रसिद्ध झाल्यानंतर काही दिवसांतच मला सांगितले होते. ' निसर्गातील हेतू'ची संकल्पना कांट व ॲरिस्टॉटल या दोन तत्त्वज्ञांनी वापरलेली आहे. पण तिच्याविषयीच्या त्यांच्या भूमिकांमध्ये एक महत्त्वाचा भेद आहे. या भेदाकडे पुरेसे लक्ष न दिल्यामुळे माझे विवरण कांटपेक्षा ॲरिस्टॉटलकडे जास्त झुकलेले असे झाले आहे; त्यामुळे ते गैरसमज निर्माण होण्यास कारणीभूत ठरते असा प्रा. रेगे यांचा आक्षेप होता. तो योग्य असल्याने या संकल्पनेचे नव्याने व विस्ताराने विवरण करण्याच्या उद्देशाने हा लेख लिहिला आहे.

या लेखाच्या वाचकाला कांटच्या एकूण विचार-व्यूहाची थोडीफार माहिती आहे असे येथे गृहीत धरले आहे. ज्यांना ती नाही, त्यांनी **कांटची सौंदर्यमीमांसा** या पुस्तकात अंतर्भूत केलेले मे. पुं. रेगेलिखित ' कांटचा विचारव्यूह ' (पृ. २७१ ते ३६६) हे परिशिष्ट अवश्य वाचावे अशी विनंती करून मी माझ्या नव्या व सुधारित विवरणाला प्रारंभ करतो.

ज्याचे माणसाला ज्ञान होऊ शकते ते, म्हणजेच नैसर्गिक विज्ञानाचा विषय असलेले जग आणि नैतिकतेचे जग यांच्यात कोठे सांधा जुळतो का हे शोधण्यासाठी कांट **क्रिटिक ऑफ जजमेन्ट** लिहिण्यास प्रवृत्त झाला होता, हे कांटच्या तत्त्वज्ञानाशी परिचित असलेल्या सर्वांना माहीत आहे. कांटपुढचा प्रश्न अतिशय बिकट होता यात संशय नाही. **क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझनमध्ये** मानवी ज्ञानाविषयी कांटने काही निष्कर्ष काढले होते. त्यांनुसार वर उल्लेखिलेल्या पहिल्या जगात कार्यकारण-भावाच्या संकल्पनेला फार महत्त्वाचे स्थान आहे. कोणत्याही इंद्रियसंवेद्य गोष्टीला मानवी ज्ञानाचा विषय होण्यासाठी एक अटळ अशी पूर्व अट म्हणून काल, अवकाश व कोटी यांनी बनलेली एक अनुभव / पूर्वप्राप्त (अ प्रायरी) चौकट स्वीकारावी लागते. कार्यकारण-भावाची संकल्पना ही या चौकटीचा एक अविभाज्य घटक आहे. हाच विचार पुढीलप्रमाणेही मांडता येतो— मानवाला जर ज्ञेय जगाचे ज्ञान व्हायचे असेल तर त्याला वरील अनुभवपूर्व चौकट अनिवार्यपणे स्वीका-रावीच लागते. आपल्याला प्राप्त होणाऱ्या संवेदना अनिवार्य अशा अनुक्रमाने, निश्चित अशा नियमां-नुसार प्राप्त झाल्या तरच त्यांच्यामुळे आपल्याला ज्ञेय जगातील गोष्टींचे, घटितांचे व घटनांचे ज्ञान झाले असे म्हणता येईल. " पण ' अनिवार्य अनुक्रमा'ची संकल्पना म्हणजेच ' कारण—कार्य ' ही संकल्पना. **अ** नंतर **ब** हा अनुक्रम जर अनिवार्य असेल तर त्याचा अर्थ असा की, **अ** नंतर **ब** अनिवार्यतेने घडते. म्हणजे **अ** हे कारण असून **ब** हे त्याचे कार्य होय; किंवा कोणत्या तरी कारणापासून **अ** व नंतर **ब** ह्या क्रमाने घटना अनिवार्यतेने घडतात. " (मे. पुं. रेगे, पूर्वोक्त, पृ. २९०).[१]

कांटच्या काळात न्यूटनच्या नेतृत्वाखाली पदार्थ-विज्ञानाने फार मोठी प्रगती केली होती. त्यात वापरलेले प्रतिमान (मॉडेल) पूर्णपणे भौतिकवादी, जडवादी (mechanistic) असे होते. या प्रतिमानाच्या चौकटीत राहून कोणत्याही घटनांचे, पदार्थांमधील स्थित्यंतरांचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी केवळ वर वर्णन केलेल्या कार्यकारणभावाच्या संकल्पनेचाच वापर करणे क्रमप्राप्त ठरते. या घटनांमध्ये मानवी कृतींचाही समावेश स्वाभाविकपणेच करावा लागतो. कोणतीही घटना ही तिच्याआधी होऊन गेलेल्या कोणत्या तरी





घटनेचा / घटनांचा परिपाक असलीच पाहिजे हे तत्त्व मानवी कृतींना लावणे हेही अनिवार्य ठरते. पण येथे एक गंभीर पेचप्रसंग निर्माण होतो. जर माणसाची प्रत्येक कृती ही वर सांगितल्याप्रमाणे कार्य-कारण नियमाने बांधलेली असेल, तर माणसाला कृतीचे, अमुक करावे किंवा करू नये हे ठरविण्याचे, हेतुतः काहीही करण्याचे, स्वतः मुक्रर केलेले कोणतेही साध्य गाठायचे स्वातंत्र्य नसते हे मान्य करण्यावाचून गत्यंतर उरत नाही. माणसाला जर निर्णयस्वातंत्र्य नसेल तर तो नैतिक कर्ता होऊच शकणार नाही. अशा रीतीने विज्ञानाला भक्कम असा सैद्धान्तिक पाया देण्याच्या कांटच्या प्रयत्नांची परिणती माणसाची नैतिकता नाकारण्यात झाल्याचे दिसते. सृष्टीत गोष्टी निसर्गनियमांप्रमाणे घडतात; त्यांना कोणी हेतुतः घडवीत नसते. कांटला अभिप्रेत असलेल्या प्रतिमानाप्रमाणे निसर्गव्यवस्थेत हेतूच्या (purpose, end) संकल्पनेला स्थान नसते, व तत्त्वतः ते असायलाही नको. हेतूची संकल्पना संकल्पनाशक्तीकडून (understanding) मिळालेली नव्हे. तिला जगाच्या जडणघडणीच्या तत्त्वाचे स्थान मिळू शकत नाही. तसेच ती ज्ञानद संकल्पना ठरू शकत नाही.

पण काही विज्ञानांमध्ये हेतूची संकल्पना वापरली जाते आणि ती विशिष्ट प्रमाणात वैज्ञानिकाला उपकारक ठरते, या वस्तुस्थितीकडे कांट डोळेझाक करू शकत नव्हता. येथे अभिप्रेत असलेले हेतू हे मानवी मनातील नसून ते निसर्गातील हेतू होत. सृष्टीकडे निसर्गगत हेतूंची एक व्यवस्था (a system of ends) म्हणून बघता येऊ शकते; काही तत्त्वज्ञांनी निसर्गाकडे त्या दृष्टिकोणातून बघितलेही आहे; या संदर्भात ॲरिस्टॉटलचे उदाहरण चटकन डोळ्यांसमोर येते. **कांटची सौंदर्यमीमांसा** या पुस्तकात हेतुनियत (teleological) कार्यकारणभावाची चर्चा आलेली आहे (पृ. ३७ आणि पुढे) म्हणून ती येथे पुन्हा विस्ताराने करण्याची जरुरी नाही. हेतूच्या संकल्पनेबरोबर हेतुपूर्णतेची, उद्दिष्टानुसारित्वाची (purposiveness) संकल्पना अनिवार्यपणे येतेच. खुजा बनविणारा कुंभार विशिष्ट मातीमध्ये 'खुजापण' या सत्त्वाचा आविष्कार हेतुतः निर्माण करीत असतो. चाक फिरविणे, मातीच्या गोळ्याला विशिष्ट आकार देणे या ज्या क्रिया कुंभार करतो, तो हा हेतू मनात ठेवूनच; कुंभाराच्या या सर्व क्रियांमध्ये, त्याने वापरलेल्या साधनांमध्ये हेतुपूर्णता असते. येथील हेतू हा कुंभाराच्या मनात असतो, व त्याने विशिष्ट साधने वापरून त्याने केलेल्या कृतींमध्ये हेतुपूर्णता आहे. हेतू व हेतुपूर्णता यांच्यामधला येथील संबंध बहिर्गत असतो.

परिणामनियत कार्यकारणभावाची संकल्पना ही जशी मानवनिर्मित गोष्टींच्या संदर्भात वापरली जाते तशी ती निसर्गनिर्मित गोष्टींच्याही संदर्भात वापरता येते, असा ॲरिस्टॉटलसारख्या तत्त्वज्ञांचा दावा आहे. **कांटची सौंदर्यमीमांसा** या पुस्तकात याचे स्पष्टीकरण पुढीलप्रमाणे दिले आहे : 'आंब्याची कोय जमिनीत लावली की तिच्यातून आंब्याचे झाड का निर्माण होते ? त्या झाडाला अशाच फांद्या, अशीच पाने का असतात ? या सर्वांतून आंब्याच्या सत्त्वाचा आविष्कार व्हायचा असतो म्हणून हे सर्व होते... सचेतन सृष्टीतील प्रत्येक गोष्ट आपापल्या जातीच्या सत्त्वाला साकार करण्याचा प्रयत्न करीत असते; त्या हेतूने ती प्रेरित झालेली असते. हा हेतू मानवी मनातील हेतू नव्हे; हा निसर्गात दिसणारा हेतू होय. सत्त्वाचा आविष्कार व्हावा या हेतूने जगातील सर्व सचेतन गोष्टी प्रेरित झालेल्या असल्याने त्यांची अंतर्गत रचना या हेतुबरहुकूम झालेली असते.' (पृ. ३९) निसर्गनिर्मित गोष्टींच्या संदर्भात हेतू व हेतुपूर्णता यांच्यातील संबंध अंतर्गत असतो. अचेतन सृष्टीतील घटनांच्या संदर्भातही ॲरिस्टॉटलने परिणामनियत कार्यकारणभावाच्या संकल्पनेचा उपयोग केलेला आहे.[२]

निसर्गातील हेतुपूर्णता दोन प्रकारची असते : अंगभूत/आंतरिक/निज/स्वीय (intrinsic) आणि बाह्यागत/बहिर्भव (extrinsic) किंवा सापेक्ष (relative). ज्या कार्यकारणशृंखलेतील कार्य हे स्वतःच साध्य (end) असते तेथे वरीलपैकी पहिलीचे उदाहरण मिळते; जेथे कार्य हे दुसऱ्या कोणत्या तरी साध्यासाठी वापरलेले साधन ठरते तेथे दुसरीचे उदाहरण मिळते. निसर्गातील सापेक्ष हेतुपूर्णतेची एक-दोन उदाहरणे कांटने दिली आहेत. नद्यांतील पाण्याच्या प्रवाहाबरोबर विविध प्रकारची माती वाहात येते व ती नद्यांच्या काठावर साठते; त्यामुळे काठावरची जमीन सुपीक बनते. जमीन सुपीक बनणे हे जर कार्य मानले तर माणसाच्या दृष्टीने ते हितावह ठरते. नदीच्या पाण्याबरोबर माती वाहून येणे व ती नदीच्या काठावर

अनुक्रमणिका

साचणे यात निसर्गाची हेतुपूर्णता, मानवाभिमुखता दिसते असे म्हणायचे का हा प्रश्न कांटने उपस्थित केला आहे. दुसऱ्या एका शृंखलेच्या संदर्भातही कांटने असाच प्रश्न उपस्थित केला आहे. जर वाघ-सिंहांसारख्या प्राण्यांचे जगणे शक्य व्हायचे असेल तर गाय, मेंढी, हरिण इत्यादी प्राण्यांचे अस्तित्व आवश्यक ठरते; आणि गाय वगैरे प्राण्यांचे जगणे शक्य व्हायचे असेल तर गवत, पाने इत्यादींचे अस्तित्व आवश्यक ठरते. या शृंखलेतील प्रत्येक कडी ही दुसऱ्या कोणत्या तरी कडीला अभिमुख (adapted) आहे म्हणता येईल हे खरे, पण कांटच्या मते त्यासाठी असे दाखविता यायला हवे की वरीलपैकी कोणती तरी एक कडी स्वतः साध्यरूप आहे, परंतु निसर्गाचे अवलोकन करून हे दाखविता येत नाही. म्हणून सापेक्ष हेतुपूर्णतेच्या संकल्पनेला कांटने गौण स्थान दिले आहे.[३]

निसर्गातील कोणत्याही पदार्थाचा साध्य (end) म्हणून केव्हा विचार करता येईल ? कांटने मान्य केलेल्या जडवादी प्रतिमानात केवळ विशिष्ट संकल्पनांनाच स्थान आहे. फक्त त्यांचाच उपयोग करून दिलेली नैसर्गिक घटनादिकांची स्पष्टीकरणे या प्रतिमानाच्या चौकटीत वैध मानण्यात येतात. आधुनिक विज्ञानात विशेषतः न्यूटनप्रणित पदार्थविज्ञानात— कार्यकारणसंबंधाची जी संकल्पना वापरली जाते ती (व फक्त तीच) वरील प्रतिमानाला संवादी आहे. पण जेव्हा एखाद्या गोष्टीच्या जडणघडणीचे स्पष्टीकरण या चौकटीतील संकल्पनांच्या साहाय्याने देता येत नाही, तेव्हा आपल्याला संकल्पनाशक्तीपेक्षा (Understanding) वेगळ्या अशा मनःशक्तीकडून मिळालेल्या संकल्पनांची मदत घ्यावी लागते. ही मनःशक्ती म्हणजे केवल बुद्धी (Reason) होय. व्यवहारात्मकतेच्या क्षेत्रात वैधपणे वापरता येणारी हेतूची संकल्पना आपल्याला तिच्याचकडून मिळते. हेतूच्या संकल्पनेचा ज्ञानाच्या क्षेत्रात उपयोग करणे वैध नसले, तरी वर वर्णन केलेल्या अडचणीच्या वेळी वैज्ञानिक याही क्षेत्रात तिचा उपयोग करतात. निसर्गगत हेतू, साध्य या संकल्पनेचे उदाहरण या संदर्भात देता येईल.[४] निसर्गगत हेतू/साध्य म्हणजे असा पदार्थ, की जो स्वतःचे कारण व कार्य दोन्ही असतो.[५]

आपल्याला काय अभिप्रेत आहे हे स्पष्ट होण्यासाठी कांटने झाडाचे उदाहरण घेतले आहे. एक झाड दुसऱ्या झाडाला जन्म देते हे आपण सर्वजण पाहतो. या निर्मितीचे एक महत्त्वाचे वैशिष्ट्य असे, की ते ज्याला जन्म देते ते पहिल्या झाडाच्याच जातीचे असते. म्हणून जातीच्या दृष्टीने विचार केल्यास ते झाड स्वतःलाच जन्म देते असे म्हणता येईल. या जातीचे प्रत्येक झाड हे स्वतः एक निर्माता असते व निर्मितीही असते. प्रत्येक जातीच्या वर्धनामध्ये ही प्रक्रिया अनुस्यूत असते.

या निर्मितीचे दुसरे वैशिष्ट्य असे की, प्रत्येक झाड हे एक विशिष्ट झाड म्हणूनही स्वतःची निर्मिती करीत असते. आपण ज्याला झाडाची वाढ म्हणतो तिच्यात काय अनुस्यूत आहे हे लक्षात घेतले की हा मुद्दा स्पष्ट होईल. झाडाची वाढ ही नदीच्या मुखाशी होणाऱ्या गाळाच्या वाढीसारखी यांत्रिकपणे घडलेली गोष्ट नसते. तिच्यात जणु काही सर्जकता, नवनिर्मितिक्षमता आहे असे वाटायला लागते. झाड ज्यावर पोसते ते द्रव्य त्याने जणु आपल्याला अनुकूल ठरेल अशा रीतीने संस्कारित, रूपांतरित घेतले आहे असे वाटते. बाहेरून मिळालेल्या वेगवेगळ्या घटकांचे त्याच्यात ज्या प्रकारे संश्लेषण होते त्यावरून हा मुद्दा स्पष्ट होईल.

तिसरे वैशिष्ट्य असे की, झाड हा एक असा संबंध असतो की ज्यातील प्रत्येक भागाचे संवर्धन इतर भागांच्या संवर्धनावर अवलंबून असते. झाडाची पाने ही झाडाची निर्मिती आहे हे खरे; पण त्या झाडाचे जीवन, सुस्थिती याच पानांवर अवलंबून असते. सजीव संबंधाच्या एका भागास, अवयवास इजा झाली किंवा तो नष्ट झाला तर जी न्यूनता निर्माण होते ती भरून काढण्याची प्रक्रिया इतर भागांकडून लगेचच सुरू होते. यावरून झाडाच्या अंगोपांगांचे परस्परपूरकत्व व परस्परावलंबित्व सिद्ध होते.[६] निसर्गगत हेतूचे अस्तित्व सजीव संबंधात प्रकर्षाने जाणवते. हा संबंध नुसता सुश्लिष्ट असतो असे नाही, तर तो स्वयंसुश्लिष्ट असतो (... an *organized* and *self-organized* being...). (पृ. २२)

आपल्या **क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन**मध्ये मानवी ज्ञानाच्या मर्यादांविषयी कांटने जी भूमिका घेतली होती तिच्यात त्याने **क्रिटिक ऑफ जजमेन्ट**मध्ये कसलाही बदल केलेला नाही. न्यूटनचे पदार्थविज्ञान ज्या संकल्पनांवर व त्यांत अनुस्यूत असलेल्या जडवादी प्रतिमानावर

उभे राहिले आहे त्यांच्या पलीकडे कांट जात नाही. म्हणून हेतूच्या वैध उपयोगाचे क्षेत्र ज्ञान हे नसून व्यवहार/कृती हे आहे. याच मताचा पाठपुरावा कांटने केलेला आहे. न्यूटनप्रणीत पदार्थविज्ञानातील कार्यकारणभावाच्या संकल्पनेला तो जगाच्या जडणघडणीचे तत्त्व मानतो. पण हेतूच्या, आणि परिणामनियत कार्यकारणभावाच्या संकल्पनांना तो हे स्थान देत नाही. हेतूचे तत्त्व ज्ञानद नसल्याचे त्याने वर उल्लेखिलेल्या पहिल्याप्रमाणे दुसऱ्याही पुस्तकात मांडले आहे (पाहा, **क्रिटिक ऑफ टेलिऑलॉजिकल जजमेन्ट**, पृ. २४). पण त्याचबरोबर तो हेही मान्य करतो की, वनस्पतिशास्त्र व प्राणिशास्त्र या क्षेत्रांमध्ये शास्त्रज्ञ निसर्गगत हेतूच्या तत्त्वाचा एक उपयुक्त तत्त्व म्हणून अगदी स्वाभाविकपणे उपयोग करतात. आणि एकदा या तत्त्वाचा उपयोग केला, की ते सोडून देणे या शास्त्रज्ञांना अशक्य होऊन बसते. वरील तत्त्व हे जरी सृष्टीच्या जडणघडणीचे (Constitutive) तत्त्व नसून आपल्यापुरते मर्यादित असे नियामक (regulative) तत्त्व असले तरी त्याचा उपयोग केला नाही तर वरील क्षेत्रांतील वैज्ञानिकांना सृष्टीचे नीटपणे निरीक्षण करणेही शक्य होत नाही. हे तत्त्व जरी स्वतः ज्ञानद नसले तरी ते ज्ञानार्जनाच्या कामात उपकारक ठरते हे कांटला मान्य आहे, असे दिसते.[७] निसर्गगत हेतूच्या संकल्पनेचा ज्या संदर्भात उपयोग केला जाईल तेथे जडवादी प्रतिमानाचा उपयोग करता कामा नये असे कांटचे म्हणणे आहे. याआधी ज्या भिन्न अशा दोन कार्यकारणभावांचा आपण परिचय करून घेतला त्यांचे मिश्रण कांट नाकारतो.[८] पण त्यांचे सह-अस्तित्व मात्र तो नाकारीत नाही.[९] हे सर्व जरी खरे असले, तरी कांटने कोठेही निसर्गगत हेतूला, परिणामनियत कार्यकारणभावाला ज्ञानद संकल्पना मानलेले नाही, हे लक्षात ठेवले पाहिजे. **क्रिटिक ऑफ इस्थेटिक जजमेन्ट** आणि **क्रिटिक ऑफ टेलिऑलॉजिकल जजमेन्ट** या **क्रिटिक ऑफ जजमेन्ट**च्या दोन्ही भागांमध्ये ज्ञानाविषयी त्याने जी भूमिका घेतली आहे तिच्यात व **क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन**मध्ये त्याने ज्ञानाच्या संदर्भात जी भूमिका घेतली आहे तिच्यात एकवाक्यता आहे.

कांटची सौंदर्यमीमांसा या पुस्तकात हेतूबद्दलची कांटची भूमिका कशी विशद केली आहे याकडे आता वळू. तेथील एक परिच्छेद असा आहे : 'हेतूची संकल्पना मानवाच्या क्रियात्मक व्यवहारात सतत वापरली जाते आणि तिचे न्याय्य क्षेत्र म्हणजे क्रियात्मक व्यवहारच. भौतिक विज्ञानात तिला खरे म्हणजे काहीही स्थान नाही. पण असे असले तरी काही वेळा विज्ञानव्यापारात तिचा उपयोग करण्यात येतो. आणि जरी कार्यकारणभावादी संकल्पनांप्रमाणे हेतूची संकल्पना मानवाच्या संकल्पनाशक्तीत उगम पावत नसली, म्हणजे ज्ञानव्यवहारात ती एका अर्थाने उपरी असली, तरी विशिष्ट मर्यादेपर्यंत ती ज्ञानव्यवहाराला उपकारक ठरते. ज्ञानाच्या काही शाखांमध्ये आजही ती वापरली जाते. उदाहरणार्थ, सचेतन गोष्टींचा अभ्यास करणाऱ्या वनस्पतिविज्ञान, प्राणिविज्ञान इत्यादी विज्ञानांत तिचा वापर होतो.' (पृ. ३७–३८)

पृ. ३८ वर पुढील वाक्ये येतात : 'या मुद्द्याचे थोडे स्पष्टीकरण करणे जरूर आहे. त्यासाठी आपण कांटला अभिप्रेत असलेल्या कार्यकारणभावापेक्षा (causality) अगदी वेगळ्या अशा 'कारणा'बद्दलच्या सिद्धान्ताची थोडक्यात माहिती करून घेऊ.' आणि पृ. ३९ वर 'डार्विनपूर्व काळात सचेतन जगातील गोष्टींबद्दल विचार करताना ॲरिस्टॉटलची विचारपद्धती वापरली जात असल्यास त्यात नवल नाही.' हे वाक्य येते. या दोन उताऱ्यांमधील पानांत ॲरिस्टॉटलच्या सिद्धान्ताचे फक्त विशदीकरण दिलेले सापडेल. या सिद्धान्ताबाबतची कांटची भूमिका पृ. ३९ वरील शेवटच्या परिच्छेदात दिली आहे : 'ही पद्धती वापरली जाते, ती काही प्रमाणात ज्ञानाला उपकारकही ठरते, हे कांटला मान्य आहे. परंतु तरी ही संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या संकल्पनांना कांटच्या ज्ञानमीमांसेत जे स्थान आहे ते हेतुनिष्ठ किंवा परिणामनियत कार्यकारणभावाला नाही.'

ॲरिस्टॉटल व कांट यांच्या भूमिकांमधील भेद वरील अवतरणांवरून स्पष्ट होतो हे खरे. परंतु हे स्पष्टीकरण जास्त विस्ताराने येणे आवश्यक होते यात शंका नाही. कारण वरील भेद जर वाचकाच्या मनात ठसलेला नसेल तर त्याच्या मनात गैरसमज निर्माण होण्याचा मोठा धोका आहे. उदा., पृ. ४२ वरील पुढील मजकूर पाहा : 'उदाहरणार्थ, एखादी इंद्रियसुख देणारी गोष्ट आपले साध्य असेल तर त्या साध्यापासून आनंद मिळविण्यासाठी ते साध्य प्रत्यक्ष अस्तित्वात असायला हवे. वर ज्या साध्याचा आपण





अनुक्रमणिका

विचार केला ते ... ज्ञातृसापेक्ष आहे ... परंतु दुसऱ्याही प्रकारची साध्ये असतात हे आपण पाहिले आहे. ही साध्ये किंवा हे हेतू, निसर्गातच असतात. हे हेतू म्हणजे वेगवेगळी जातितत्त्वे होत. एखादी गोष्ट चांगली आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा ती तिचे जातितत्त्व प्रकर्षाने प्रकट करते असे आपल्या मनात असते. या चांगलेपणामुळे जो आनंद होतो तो हेतूवर आधारलेला असतो अर्थात, हा ज्ञातृसापेक्ष (subjective) नसून वस्तुगत (objective) असतो.' निसर्गगत हेतूविषयीची कांटची भूमिका जर वाचकाच्या मनावर नीट ठसली नसेल तर वरील अवतरणामुळे त्याचा (वाचकाचा) गैरसमज होण्याची फार शक्यता आहे. उदाहरणार्थ, परंतु दुसऱ्याही प्रकारची साध्ये असतात हे आपण पाहिले आहे. ही साध्ये किंवा हेतू, निसर्गातच असतात. हे हेतू म्हणजे वेगवेगळी जातितत्त्वे होत ... ही वाक्ये पाहा. गैरसमज टाळायचा असेल तर ती पुढीलप्रमाणे लिहावी लागतील : परंतु दुसऱ्याही प्रकारची साध्ये असतात असा ॲरिस्टॉटलचा सिद्धान्त आहे / परंतु दुसऱ्याही प्रकारची साध्ये असतात असे माणसाने आपल्यापुरते मानायचे असते हा कांटचा सिद्धान्त आहे. ही साध्ये किंवा हेतू निसर्गातच असतात असे ॲरिस्टॉटल मानतो / ही साध्ये, किंवा हेतू जणू काही निसर्गातच असतात असे आपल्यापुरते मानून (निसर्गातील प्रामुख्याने एका प्रांताचा– सजीव सृष्टीचा) शोध घ्यायचा असतो असे कांट म्हणतो. निसर्गातील हेतू हे **ॲरिस्टॉटलच्या** दृष्टीने जगाच्या जडणघडणीचे तत्त्व आहे. **कांटच्या** मते निसर्गगत हेतूची संकल्पना ही ज्ञानद संकल्पना नाही. पण तरीही ती ज्ञानाच्या क्षेत्रात उपयुक्त ठरते.[१०]

निसर्गगत हेतूच्या संकल्पनेविषयी कांटला काय म्हणायचे आहे हे स्पष्ट होईल. कांटच्या मते निसर्गगत हेतू असतात असे माणसाने केवळ आपल्या मार्गदर्शनासाठी मानायचे असते. असे हेतू वास्तवात खरोखरी असतात हे म्हणण्याचा माणसाला अधिकार नाही. स्वायत्त (फ्री) व परायत्त (डिपेंडंट) सौंदर्यात कांटने फरक केलेला आहे. आपण वर केलेल्या चर्चेच्या पार्श्वभूमीवर हा फरक कसा मांडता येईल ? कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे स्वायत्त सौंदर्यात संकल्पना नसतात, व त्यांची उपस्थिती हे परायत्त सौंदर्याचे महत्त्वाचे लक्षण आहे. ज्या संकल्पनांच्या उपस्थिती–अनुपस्थितीवर वरील भेद अवलंबून आहे त्या संकल्पना कोणत्या ? प्रस्तुत संदर्भात कांटला निसर्गगत हेतूंच्या संकल्पना अभिप्रेत असाव्यात. पण आता अडचण अशी की निसर्गगत हेतूची संकल्पना ही जर जगाच्या जडणघडणीचा भाग नसेल, आणि ती जर मानवाने केवळ आपल्यापुरती मानायची, फक्त स्वतःच्या मार्गदर्शनार्थ वापरायची अशी असेल तर वरील फरक कसा मांडायचा ? तो पुढीलप्रमाणे मांडता येईल : **क्रिटिक ऑफ इस्थेटिक जजमेंट**च्या दुसऱ्या मोमेन्टमध्ये कांटने सौंदर्यानुभवात संकल्पनांचे अस्तित्व नाकारले आहे. येथे सुंदर पदार्थाच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वाबद्दल आपण उदासीन असतो. आपला संबंध येतो तो सुंदर पदार्थाच्या केवळ इंद्रियगोचर अंगाशी, त्या पदार्थाच्या अस्तित्वाशी नव्हे. या संदर्भात जेव्हा कांट संकल्पनांचा निर्देश करतो तेव्हा त्याच्या मनात संकल्पनाशक्तीकडून (understanding) मिळालेल्या संकल्पना, म्हणजेच अनुभवपूर्व (*a priori*) अशा कोटी (categories) असाव्यात असा तर्क करणे योग्य ठरेल. सौंदर्यानुभवातून या संकल्पना काढून टाकल्या तर अनुभवविषयाला या जगातील प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेला एक पदार्थ हे स्थान मिळणार नाही. व अशा रीतीने अस्तित्वनिरपेक्ष आनंदाचा (disinterested delight) कांटप्रणित सिद्धान्त प्रस्थापित होतो. कांटने हा सिद्धान्त पहिल्या मोमेन्टमध्ये मांडला असल्याचे वाचकांस माहीतच आहे. पहिल्या व दुसऱ्या मोमेन्टमधील विवेचन जर एकत्र घेतले तर सौंदर्यानंद हा अस्तित्वनिरपेक्ष असतो व तो संकल्पनाविरहित असला तरी त्याला ज्ञातृगत सार्वत्रिकतेवर (subjective universality) दावा सांगता येतो, असा दुहेरी सिद्धान्त उभा राहतो. सार्वत्रिकता ज्ञातृगत (subject) व वस्तुगत (objective) अशा दोन प्रकारची असते. एखाद्या संकल्पनेवर आधारलेल्या वर्गातील **सर्व** सभासदांविषयीच्या विधानाला वस्तुगत सार्वत्रिकता असते. उदा., 'सर्व मानव मर्त्य आहेत', 'ॲसिडच्या संपर्कामुळे सर्व लिटमस पेपरचा रंग बदलतो.' या विधानांना वस्तुगत सार्वत्रिकता आहे. 'समोरचे फूल सुंदर आहे', हे विधान एका विशिष्टाविषयीचे विधान आहे, कोणत्याही **वर्गाच्या सर्व** सभासदांविषयीचे हे विधान नव्हे. तरी : समोरचे फूल सुंदर

अनुक्रमणिका



आहे' हे विधान जर एका मानवी ज्ञात्याच्या बाबतीत खरे असेल, तर ते **सर्व मानवी ज्ञात्यांच्या** बाबतीत खरे असलेच पाहिजे असा दावा रास्तपणे केला जातो. येथे फुलाच्या संकल्पनेचा उपयोग केल्याचे दिसते; पण तो केवळ निर्देशनाच्या सोयीसाठी केलेला आहे; कारण 'समोरचा पदार्थ फूल या वर्गाचा सभासद असल्यामुळे तो सुंदर आहे असा दावा केलेला नाही.' तो पदार्थ एक फूल आहे. झाडाच्या जीवनव्यवहारात फुलाला अमुक कार्य असते हे सर्व सौंदर्यविधान करताना विसरायचे असते, असे कांटचे म्हणणे आहे. फुलाची संकल्पना ही वनस्पतिशास्त्रातील संकल्पना आहे या शास्त्रात निसर्गगत हेतूंच्या, जातितत्त्वांच्या संकल्पनांचा वापर कांटच्या काळाप्रमाणे आजही होतो ही वस्तुस्थिती आहे. परंतु निसर्गगत हेतूची संकल्पना ज्ञानद नाही, जगाच्या जडणघडणीमध्ये तिला स्थान नाही. ती संकल्पना मानवाने केवळ आपल्यापुरती मानायची असते. कांटचे म्हणणे असे दिसते की, स्वायत्त सौंदर्यात कार्यकारणभावादी ज्ञानद संकल्पनांना जसे स्थान नाही तसे केवळ आपल्या मार्गदर्शनापुरत्या मानायच्या पण ज्या ज्ञानद नाहीत अशा निसर्गगत हेतूंच्या संकल्पनांनाही (स्वायत्त सौंदर्यात) स्थान नाही.

संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या संकल्पना वापरल्याशिवाय जगाचे ज्ञान प्राप्त होणे शक्यच नसते, त्यांचा वापर ही सर्व ज्ञानाची पूर्व अट आहे. त्यांना ज्ञानव्यवहारात स्थान मिळणे अटळ आहे हे कोणीही मान्य करील. पण ज्या संकल्पना केवळ आपल्यापुरत्या मानायच्या असतात अशा संकल्पनांना मानवी ज्ञानव्यवहारात स्थान द्यायचेच कशासाठी असा प्रश्न मात्र स्वाभाविकपणे उभा राहतो. त्यावर दोन उत्तरे सुचतात. सर्व मानवी अनुभव, सर्व अनुभवाधिष्ठित निसर्गनियम हे एका सुघटित समष्टीत सामावून घेता यावेत अशी मानवी बुद्धीची (रीझन) आकांक्षा असते. सृष्टीच्या मुळाशी असलेल्या अतींद्रिय तत्त्वाने सृष्टीची रचना हेतुतः मानवाभिमुख अशी केलेली असेल तर माणसाची ही आकांक्षा पुरी होईल. पण **क्रिटिक ऑफ प्युअर रीझन**मध्ये काढलेल्या निष्कर्षांप्रमाणे सृष्टीच्या मुळाशी एखादे अतींद्रिय तत्त्व असून त्याने सृष्टीची रचना मानवाभिमुख अशी केलेली आहे हे म्हणण्याचा मानवाला अधिकार नाही. सृष्टीची रचना जणू काही मानवी बुद्धीला अभिमुख अशी केलेली आहे हे तत्त्व मानवाने **आपल्यापुरते**, आपल्या मार्गदर्शनापुरते खरे मानायचे असते. ते स्वतःपुरते जरी मान्य करायचे असले तरी असे मान्य केल्यामुळे माणसाचा फायदाच होतो. कारण त्याला निसर्गनियमांची समष्टी बांधण्याच्या कामी मदत मिळते, निसर्गातील घटकांच्या अनेकतेचा त्यांना सामावून घेणाऱ्या समष्टीच्या दृष्टीने विचार करायची मानवाला संधी मिळते.[११]

दुसऱ्याही एका क्षेत्रात समष्टीच्या दृष्टीने विचार करणे माणसाला भाग पडते; ते क्षेत्र म्हणजे सृष्टीतील सजीव संबंध हे होय. यांत्रिकतेचे प्रतिमान वापरून सजीव सृष्टीची उत्पत्ती व तिचा विकास यांचे स्पष्टीकरण देता येईल ही शक्यता कांटने मान्य केली आहे. माणसाने त्या दिशेने शक्य तितके प्रयत्न केले पाहिजेत असेही कांट म्हणतो. परंतु त्यात त्याला यश येईल याची त्याला खात्रीच काय, तर फारशी आशाही वाटत नाही. म्हणून सजीव संबंधाचे यांत्रिकतेच्या प्रतिमानाच्या साहाय्याने मानवी बुद्धीला कधीच स्पष्टीकरण देता येणार नाही असे त्याचे मत आहे.[१२] पदार्थविज्ञानात बापरले जाणारे यांत्रिकतेचे प्रतिमान आणि निसर्गगत हेतूचे प्रतिमान यांच्यातील रस्सीखेच कांटच्या काळातल्याप्रमाणे आजही चालू आहे. कांटच्या कालापेक्षा आजच्या काळात यांत्रिकतेच्या प्रतिमानाने जास्त आगेकूच केलेली असली तरी वाद अजून सुटलेला नाही. तो कसा सुटेल हे आज सांगणे कठीण आहे. जर तो यांत्रिकतेच्या प्रतिमानाच्या बाजूने सुटला तर मानवाचा 'मी' असतो का? या 'मी' ला संकल्पस्वातंत्र्य असते का? तो नैतिक कृती करू शकतो का? हे प्रश्न उभे राहतात. व अखेरी इतर सचेतन-अचेतन सृष्टीपेक्षा माणूस हा निदान काही बाबतीत (उदा., नैतिकता) तरी वेगळा आहे असा दावा करण्यात तरी काही अर्थ आहे का? या प्रश्नाला आपल्याला सामोरे जावे लागते.

हे सर्व प्रश्न प्रस्तुत लेखाच्या कक्षेपलीकडचे असल्यामुळे त्यांची चर्चा येथे करण्याचा माझा इरादा नाही. **कांटची सौंदर्यमीमांसा** या पुस्तकात एका विशिष्ट मुद्द्याच्या संदर्भात मी जे लिहिले त्यामुळे गैरसमज होण्याची फार शक्यता होती. त्यांचे निराकरण यथामति करण्याची संधी मिळाली यातच मला समाधान आहे.

तळटीपा–

1. तसेच पाहा 'Since the subjective succession by itself is altogether arbitrary, it does not prove anything as to the manner in which the manifold is connected in the object. The objective succession will therefore consist in that order of the manifold of appearance according to which, *in Conformity with a rule,* the apprehension of that which happens follows upon the apprehension of that which precedes. Thus only can I be justified in asserting, not merely of my apprehension, but of appearance itself, that a succession is to be met with in it. This is only another way of saying that I cannot arrange the apprehension otherwise than in this very succession.

In conformity with such a rule there must lie in that which precedes an event the condition of a rule according to which this event invariably and necessarily follows. I cannot reverse this order, proceeding back from the event to determine through apprehension that which precedes. For appearance rever goes back from the succeeding to the preceding point of time, though it *does* indeed stand in relation to some preceding point of time. The advance, on the other hand, from a given time to the determinate time that follows it is a necessary advance.' (Kant : *Critique of pure Reason*, abridged and translated by Norman Kemp Smith, A Modern Library Book, 1958, PP. 127–28). प्रस्तुत पुस्तकाच्या या भागाचे नाव 'Second Analogy' असे आहे. यात 'Principle of succession in Time, in accordance with the Low of Causality' पुढील शब्दांत सांगितले आहे : 'All alterations take place in conformity with the Law of the connection of cause and effect.' (P. 125)

2. "'Form' for Aristotle embraces a variety of meanings. Sometimes it is used of sensible shape, as when the sculptor is said to impose a new form on his material. But more often, perhaps, it is thought of as something which is an object of thought rather than of sense, as the inner nature of a thing which is expressed in its definition, the plan of its structure. ... But further Aristotle often indicates the indentity of form with efficient and final, cause. Yet if these are the same, 'their being is not the same.' The form is the plan of structure considered as informing a particular product of nature or of art. The final cause is the same plan as not yet embodied in the particular thing but as aimed at by nature or by art. But to speak thus, as Aristotal aften does, is to speak abstractly. Neither nature nor art is for him a force existing by itself. Nature is a collective name for the respectivc natures of all natural objects, art a name for actual knowledge resident in individual artists. The final cause in art is strictly, then, a certain structure which some artist is consciously striving to embody in a particular material. The final cause in nature is a structure common to a whole *infima species*, to which individual members of the species strive without conscious purpose to give a fresh individual embodiment.

This formal final cause is evidently also the efficient cause. For Aristotle, the mind is entirely informed and characterised by that which it knows.... And in nature, the form which is to find fresh embodiment is already present and is the cause of movement.

The leading type of this natural movement is that involved in reproduction. Here the male parent, whose function in reproduction is treated as being purely that of form, finds in the matter contributed by the female parent a new embodiment for the form of the species. But natural movement or process has forms less radical than the production of a new individual substance. There is change of place, of quality, and of size. In what sense is the formal-final cause here also the efficient cause? Each type of material thing has, according to Aristotle a natural movement, which it will make when not interfered with; it tends towards a definite region of the universe–fire towards the circumference, earth towards the centre. To be in that region is part of its very form, and this fact operates both as final and the efficient cause. In change of quality and in growth or decay the same principle applies....' (W. D. Ross : *Aristotle,* Methuen, London, Fourth Edition, pp. 74–75).

'Aristotle is in fact pronouncing in favour of teleology as against *mere* mechanism, in favour of studying the parts in the light of the whole instead of treating the whole as merely a sum of parts.' (p. 71)

3. पाहा : Kant : *Critique of Teleological Judgement,* tr. James Creed Meredith, O. U. P., repr. 1986, P. 15.

या संदर्भातील ॲरिस्टॉटलची भूमिका रॉसने पुढीलप्रमाणे स्पष्ट केली आहे :– 'Aristotle's teleology is, it will be seen, an 'immanent' teleology. The end of each species is internal to the species; its end is simply to be that kind of thing, or, more definitely, to grow and reproduce its kind, to have sensation, and to move, as freely and efficiently as the conditions of its existence– its habitat, for instance– allow. Only once, perhaps, does Aristotle suggest (and only doubtfully) that the characteristic of one specis may be designed for the benefit of another; sharks have their mouth on their under surface in order that, while they turn to fite, their prey may escape– but also to save them from over-eating. The general principle is that 'nature never gives an organ to an animal except when it is able to make use of it.' (Ross, op-cit. P. 126)

4. A thing is possible only as an end where the causality to which it owes its origin must not be sought in the mechanism of nature, but in a cause whose capacity of acting is determined by conceptions. What is required in order that we may perceive that a thing is only possible in this way is that its form is not possible on purely natural laws– that is to say, such laws as we may cognize by means of unaided understanding applied to objects of sense – but that, on the contrary, even to know it empirically in respect of its cause and effect presupposes

अनुक्रमणिका

conceptions of reason. Here we have, as far as any empirical laws of nature go, a *contingency* of the form of the thing in relation to reason... the contingency is itself a ground for making us look upon the origin of the thing as if, just because of that contingency, it could only be possible through reason. But the causality, so construed, becomes the faculty of acting according to ends – that is to say, a will; and the object, which is represented as only deriving its possibility from such, a will, will be represented as possibily from such, a will, will be represented as possible only as an end. (Kant, op. Cit. pp. 16–17)

5. ' As a provisional statement I would say that a thing exists as a physical end *if it is* (though in a double sense) *both cause and effect of itself*. For this involves a kind of causality that we cannot associate with the mere conception of a nature unless we make that nature rest on an underlying end, but which can then, though incomprehensible, be thought without contradiction.' (Ibid, p. 18)

6. ' As a provisional statement I would say that a thing exists as a physical end *if it is* (though in a double sense) *both cause and effect of itself*... A tree produces, in the first place, another tree, according to a familiar law of nature. But the tree which it produces is of the same genus. Hence, in its ***genus*** it produces itself. In the genus, now as effect, now as cause, continually generated from itself and likewise generating itself, it preserves itself generically. *Secondly*, a tree produces itself even as an *individual*. It is true that we only call this kind of effect growth; but growth is here to be understood in a sense that makes it entirely different from any increase according to mechanical laws, and renders it equivalent, though under another name, to generation. The plant first prepares the matter that it assimilates and bestows upon it a specifically distinctive quality which the mechanism of nature outside it cannot supply, and it develops itself by means of a material which in its composite character, is its own product... *Thirdly*, a part of a tree also generates itself in such a way that the preservation of one part is reciprocally dependent on the preservation of the other parts... The way nature comes, in these forms of life, to her own aid in the case of injury, where the want of one part necessary for the maintenance of the neighbouring parts is made good by the rest... are matters which I only desire to mention here in passing, although they are among the most wonderful properties of the forms of organic life.' (Kant, Ibid, PP. 18–19). See also (PP. 20–21).

7. ' They are, in fact, quite as unable to free themselves from this teleological principle as from that of general physical science. For just as the abandonment of the latter would leave them without any experience at all, so the abandonment of the former would leave them with no clue to assist their observation of a type of natural things that have once come to be thought under the conception of physical ends. / Indeed this conception leads reason into an order of things entirely different from that of a mere mechanism of nature, which ***mere***

अनुक्रमणिका

mechanism no longer proves adequate in this domain.' (Ibid, p. 25)

8. 'Hence, if that unity of the idea is actually to serve as the *a priori* determining ground of a natural law of the causality of such a form of the composite, the end of nature must be made to extend to *everything* contained in its product. For once we lift such an effect out of the sphere of the blind mechanism of nature and relate it *as a whole* to a supersensible ground of determination, we must then estimate it out and out on this principle. We have no reason for assuming the form of such a thing to be still partly dependent on blind mechanism, for with such confusion of heterageneous principles every reliable rule for estimating things would disappear.' (Ibid, PP. 26)

9. 'It is evident that this is a principle to be applied not by the determinant, but only by the reflective, judgement, that it is regulative and not constitutive, and that all that we obtain from it is a clue to guide us in the study of natural things. These things it leads us to consider in relation to a ground of determination already given, and in the light of a new uniformity, and it helps us to extend physical science according to another principle, that, namely, of final causes, yet without interfering with the principle of the mechanism of physical causality.' (Ibid, PP. 28)

10. The principle of reason is one which is competent for reason to use as a merely subjective principle, that is as a maxim : everything in the world is good for something or other; nothing in it is in vain; we are entitled, nay incited, by the example that nature affords us in its organic products, to expect nothing from it and its laws but what is final when things are viewed as a whole.

It is evident that this is a principle to be applied not by the determinant, but only by the reflective, judgement, that it is regulative and not constitutive, and that all we obtain from it is a clue to guide us in the study of natural things. Thes theings it leads us to consider in relation to a ground of determination already given, and in the light of a new uniformity, and it helps us to extend physical science according to another principle, that, namely, of final causes, yet without interfering with the principle of the mechanism of physical causality (Ibid, P. 28) 'For if I say : I must *estimate* the possibility of all events in material nature, and, consequently, also all forms considered as its products, on mere mechanical laws, I do not there by assert that they *are solely possible in this way*, that is, to the exclusion of every other kind of causality. On the contrary this assertion is only intended to indicate that I *ought* at all times to *reflect* upon these things *according to the principle* of the simple mechanism of nature, and, consequently, push my investigation with it as far as I can, because unless I make it the besis of research there can be no knowledge of nature in the true sense of the term at all. Now this does not stand in the way of the second maxim when a proper occasion for its employment presents itself–

अनुक्रमणिका

that is to say, in the case of some natural forms (and, at their instance, in the case of entire nature), we may, in owr reflection upon them, follow the trail of a principle which is radically different from explanation by the mechanism of nature, namely the principle of final causes. For reflection according to the first maxim is not in this way superseded. On the contrary we are directed to pursue it as far as we can. Further it is not asserted that those formes were not possible on the mechanism of nature. It is only maintained that *human reason* adhering to this maxim and proceeding on these lines, could never discover a particle of foundation for what constitutes the specific character of a physical end, whatever additions it might make in this way to its knowledge of natural laws. This leaves it an open question, whether in the unknown inner basis of nature itself the physico-mechanical and the final nexus present in the same things may not cohere in a single principle; it being only our reason that is not in a position to unite them in such a principle, so that our judgement, consequently, remains *reflectivc*, not determinant, that is, acts on a subjective ground, and not according to an objective principle of the possibility of things in their inherent nature, and accordingly, is compelled to conceive a different principle from that, of the mechanism of nature as a ground of the possibility of certain forms in nature.' (Ibid; pp. 38–39; See also PP. 51, 55)

11. 'Abeit, then, it can determine nothing *a priori* in respect of these (Objects), it must, in pursuit of such empirical so-called laws, lay at the basis of all reflection upon them an *a priori* principle, to the effect, namely, that a cogrizable order of nature is possible according to them. A principle of this kind is expressed in the following propositions. There is in nature a subordination of genera and species comprehensible by us : Each of these genera again approximates to the others on a common principle, so that a transition may be possible from one to the other, and thereby to a higher genus : while it seems at the outset unavoidable for our understanding to assume for the specific variety of natural operations a like number of various kinds of causality, yet these may all be reduced to a small number of principles, the quest for which is our business; and so forth. This adaptation of nature to our cognitive faculties is presupposed *a priori* by judgement on behalf of its reflection upon it according to empirical laws. ...

Thus judgement ... priescribes a law, not to nature... but to itself... to guide its reflection upon nature. This law may be called *the law of the specification of nature* in respect of its empirical laws. It is not one cognized *a priori* in nature, but jndgement adopts it in the interests of a natural order, cognizable by our understanding, in the division which it makes of nature's universal laws when it seeks to subordinate to them a variety of particular laws : (*critique of judgement*, Introduction, PP. 24–25).

अनुक्रमणिका

12. 'Our *right to aim at* an explanation of all natural products on simply mechanical lines is in itself quite unrestricted. But the constitution of our understanding, as engaged upon things in the shape of physical ends, is such that our *power* of *meeting all demands* from the unaided resources of mechanical explanation is not alone very limited, but is also circumscribed within clearly marked bounds. For by a principle of judgement that adopts the above procedure alone nothing whatever can be accomplished in the way of physical ends. For this reason our estimate of such products must at all times be subordinated to a concurrent teleological principle.

Hence there is reason, and indeed merit, in pursuing the mechanism of nature for the purpose of explaining natural products so far as this can be done with probable success, and in fact never abandoning this attempt on the ground that it is *intrinsically* impossible to encounter the finality of nature along this road, but only on the ground that it is impossible for us *as men* (Ibid, PP. 77).

* *



भाषा आणि मन : आधुनिक भाषाविज्ञानातील एक वाद*

मिलिंद स. मालशे

१. प्रास्ताविक : भाषाविज्ञान व मनोविज्ञान

भाषा आणि मानवी मन, या दोहोंचा अभ्यास विसाव्या शतकातील बौद्धिक व्यवहारात फार महत्त्वाचा ठरलेला आहे. मानवी मन व वर्तन यांचा अभ्यास करणारे मनोविज्ञान आणि भाषेचा अभ्यास करणारे भाषाविज्ञान ही दोन्ही अभ्यासक्षेत्रे प्रामुख्याने विसाव्या शतकामध्येच विकसित झालेली आहेत. या दोन क्षेत्रांच्या परस्परसंपर्कामधून "मनोवैज्ञानिक भाषाविज्ञान" (Psycholinguistics) हे एक क्षेत्रही उदयास आले आहे. भाषा म्हणजे काय ? मानवाच्या मनःशक्तींशी तिचे नेमके नाते काय ? भाषा आत्मसात कशी होते ? ती आपल्याला शिकावी लागते, की ती एक निसर्गदत्त, जैविक देणगी असते ?– या स्वरूपाच्या प्रश्नांचा मागोवा या क्षेत्रामध्ये घेतला जातो. भाषेचे आणि मानवी मनःशक्तींचे स्वरूप समजून घ्यायचा प्रयत्न करणारे, त्यांच्याविषयी सिद्धान्तन करायला चालना देणारे हे अभ्यासक्षेत्र आहे, असे म्हणता येईल.

लेनर्ड ब्लूमफील्ड (१८८७–१९४९) आणि नोम चॉम्स्की (जन्म : १९२८) हे भाषावैज्ञानिक आणि बी.एफ. स्किनर (१९०४–१९९०) हे मनोवैज्ञानिक, हे संशोधक या संदर्भात विसाव्या शतकातील अग्रगण्य संशोधक ठरतात. भाषा, विज्ञान व मानवी मन, या मूलभूत संकल्पनांविषयी या तीन संशोधकांनी आपल्या लेखनामधून काही महत्त्वाची तत्त्वे मांडलेली आहेत. या तत्त्वांचा व त्यांच्यातून उद्भवलेल्या एका महत्त्वाच्या वादाचा परामर्ष या लेखामध्ये आपण घेणार आहोत. या वादामध्ये एका बाजूला ब्लूमफील्ड आणि स्किनर हे संरचनावादी व वर्तनवादी भूमिकांचे प्रणेते आहेत, तर दुसऱ्या बाजूला चॉम्स्की आहेत.

मनोविज्ञान आणि भाषाविज्ञान या क्षेत्रांमधील संबंधांचे एक वैशिष्टच असे की, त्यांच्या विकासामध्ये काही ठळक साम्यस्थळेही आढळतात. उदाहरणार्थ, ही दोन्ही अभ्यासक्षेत्रे या शतकाच्या प्रारंभी काही काळ तार्किक प्रत्यक्षार्थवाद (Logical Positivism) या तत्त्वप्रणालीच्या दाट छायेत वावरत होती. आधुनिक तत्त्वज्ञानातील या अत्यंत महत्त्वाच्या प्रणालीच्या प्रभावाखाली मनोविज्ञानामध्ये "वर्तनवाद" (Behaviourism), तर भाषाविज्ञानामध्ये "संरचनावाद" (Structuralism), या भूमिकांचा उगम होऊन त्या विकसित झाल्या. युरोपीय परंपरेमध्ये संरचनावाद हा काहीशा वेगळ्या रीतीने विकसित झाला ही गोष्ट खरी. परंतु निदान अमेरिकेत तरी वर्तनवादी आणि संरचनावादी भूमिकांचा उगम एकच होता, इतकेच नव्हे तर त्या भूमिकांमध्ये बरीच देवाण-घेवाणही होत होती.

तार्किक प्रत्यक्षार्थवादाचे आधारभूत तत्त्व म्हणजे "प्रचीतिक्षमतेचे तत्त्व" (the principle of verifiability) होय. हे तत्त्व भाषावैज्ञानिक व मनोवैज्ञानिक सिद्धान्तनामध्ये स्वीकारून ज्या संशोधकांनी भाषाविषयक विवेचन केले त्यांपैकी दोन अग्रगण्य नावे

---

* [बी. एफ. स्किनर यांच्या मृत्यूनंतर १० सप्टेंबर १९९० रोजी त्यांच्या स्मृतिप्रीत्यर्थ आमच्या विभागात – म्हणजे आय. आय. टी., मुंबई, मधील मानव्यविद्या व सामाजिक विज्ञान विभागात – एक परिसंवाद झाला. त्यामध्ये "स्किनर व चॉम्स्की" या विषयावर इंग्लिशमध्ये व्याख्यान देण्याची संधी मला प्रथम मिळाली. त्यातून मराठीमध्ये या विषयावर लेख लिहिण्याची प्रेरणा मिळाली. प्रगत संशोधन केंद्र, इंडियन एज्युकेशन सोसायटी, मुंबई, यांच्यातर्फे प्रसिद्ध होणाऱ्या चॉम्स्की यांच्यावरील माझ्या ग्रंथामध्ये हा लेख समाविष्ट होईल. हा लेख तयार करताना प्रा. वि. शं. चौघुले यांचे साहाय्य झाले आहे.]

अनुक्रमणिका





ब्लूमफील्ड आणि स्किनर ही होत. मानवी भाषेच्या संदर्भामध्ये वर्तनवादी भूमिका मांडण्याचे पायाभूत स्वरूपाचे काम प्रथम ब्लूमफील्ड यांनी केले, तर प्रयोगशाळेतील "वैज्ञानिक" संशोधनाचा आधार घेऊन त्यावर कळस चढविण्याचे काम स्किनर यांनी केले, असे म्हणता येईल. १९५७ नंतर आधुनिक भाषाविज्ञानामध्ये चॉम्स्की यांनी जे मंथन घडवून आणले त्याचा एक महत्त्वाचा पैलू म्हणजे संरचनावादी आणि वर्तनवादी भूमिकांचे त्यांनी केलेले खंडन होय. चॉम्स्की यांनी स्वतःच्या भूमिकेचे वर्णन "ज्ञानात्मकतावादी" (Cognitivist) असे केलेले आहे, आणि भाषाविज्ञान ही "ज्ञानात्मकतावादी मनोविज्ञाना"ची उपशाखा मानायला हवी, असा क्रांतिकारी स्वरूपाचा दावा केलेला आहे.

वर्तनवादी आणि ज्ञानात्मकतावादी भूमिकांमधील या महत्त्वाच्या संघर्षांचा विचार आपल्याला येथे करायचा आहे आणि या संघर्षामधून मानवी मन आणि मानवी भाषा यांच्यासंबंधी आपल्याला काही मर्मदृष्टी मिळू शकते का, ते तपासायचे आहे. आपण या लेखात प्रथम ब्लूमफील्ड यांनी मांडलेली भाषेची संकल्पना कोणत्या स्वरूपाची होती, ते थोडक्यात पाहू. आणि नंतर स्किनर यांच्या सिद्धान्तनाचा व त्यावर नोम चॉम्स्की यांनी घेतलेल्या आक्षेपांचा विचार करू; अखेरीस चॉम्स्की यांनी आपल्या स्वतःच्या सिद्धान्तामध्ये भाषा व मन यांच्याविषयी जी तत्त्वे मांडली आहेत, त्यांचा परामर्ष घेऊ.

२. वर्तनवाद व भाषाविज्ञान : ब्लूमफील्ड यांची भूमिका

ब्लूमफील्ड यांनी मांडलेल्या भाषेविषयीच्या भूमिकेमध्ये "वाचिक कृती" (act of speech) ही संकल्पना केंद्रस्थानी आहे. ही संकल्पना स्पष्ट करण्यासाठी केवळ प्रचीतिक्षम वा निरीक्षणयोग्य अशाच तत्त्वांचा वापर केला पाहिजे, असा त्यांचा आग्रह होता. वाचिक कृती ही मूलतः क्रिया–प्रतिक्रियात्मक असते : भाषा म्हणजे मूलतः ध्वनिलहरी निर्माण करणे व त्यांचे कर्णेंद्रियांद्वारा ग्रहण करणे; बोलणारा व ऐकणारा यांच्या शरीरांमध्ये जे अंतर असते ते ध्वनी-लहरींनी भरून काढले जाते. शरीरे, ध्वनी-लहरी, क्रिया, प्रतिक्रिया या सर्व गोष्टी निरीक्षणयोग्य आहेत व त्यांच्याच साहाय्याने भाषेचे वैज्ञानिक स्वरूपाचे विश्लेषण करता येईल, अशी ब्लूमफील्ड यांची धारणा होती. हे स्पष्ट करण्यासाठी त्यांनी रचलेले उदाहरण पाहा :

जॅक आणि जिल एकत्र चालत जात आहेत, अशी कल्पना करा. त्या वेळी समजा, जिलला भूक लागली (खरे म्हणजे तिचे काही स्नायू आकुंचन पावून विशेषतः तिच्या जठरामध्ये काही रसात्मक द्रव निर्माण झाले), आणि तिला एका झाडावर एक सफरचंद दिसले (खरे म्हणजे एका लाल फळापासून परावर्तित झालेल्या प्रकाशकिरणांच्या लहरी तिच्या डोळ्यांत शिरल्या). आपल्या वागिंद्रियांच्या, म्हणजे स्वरयंत्र, जीभ व ओठ यांच्या, साहाय्याने तिने काही विशिष्ट ध्वनी काढले. जॅकने लगेच कुंपणावरून उडी मारली, आणि झाडावर चढून फळ काढून ते त्याने जिलच्या हाती दिले. जिलने ते खाल्ले.

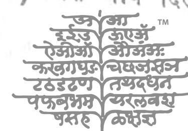
या छोट्याशा गोष्टीत जिलने काढलेले ध्वनी म्हणजे अर्थातच "वाचिक कृती" होय. या गोष्टीतील घटनांची संगती लावण्यासाठी ब्लूमफील्ड यांनी 'वर्तन' ही संकल्पना वापरलेली आहे आणि या संकल्पनेचे स्पष्टीकरण 'चेतक' (stimulus) आणि "प्रतिक्रिया" (response) या दोन संकल्पनांच्या आधारे दिलेले आहे. वर उल्लेखिलेल्या उदाहरणात एक वर्तन-शृंखलाच आपल्याला दिसते :

मूळ चेतक : जिलला लागलेली भूक →
प्रतिक्रिया : जिलचे उच्चारण

हा झाला पहिला टप्पा. पुढच्या टप्प्यात जिलचे उच्चारण हाच चेतक बनतो :

दुय्यम चेतक : जिलचे उच्चारण →
अंतिम प्रतिक्रिया : जॅकची कृती.

जिलचे उच्चारण किंवा वाचिक वर्तन हा संपूर्ण वर्तन-शृंखलेमधील एक टप्पा ठरतो. मूळ चेतक (जिलची भूक) आणि अंतिम प्रतिक्रिया (जॅकने फळ आणून देणे) यांच्यात एक नित्य संबंध सामाजिक संदर्भात प्रस्थापित झालेला असतो; या पैलूला ब्लूमफील्ड यांनी उच्चारणाचे आशयात्मक अंग (content) म्हटले आहे. मधली प्रतिक्रिया (जिलचे उच्चारण) हीच पुढच्या टप्प्यात दुय्यम चेतक बनून येते; हे उच्चारणाचे प्रत्यक्ष शारीर रूप होय; याला आविष्करणाचे अंग (expression) असे नाव दिलेले आहे.





भाषाविज्ञानाला या दोन अंगांमधील संबंधांचे स्पष्टीकरण वास्तविक देता यायला हवे. परंतु ब्लूमफील्ड यांचे मत असे होते की, त्यासाठी या विश्वातील भाषाबाह्य वास्तवाचे, म्हणजेच एकूण-एक वस्तू व एकूण-एक स्थिती वा अवस्था यांचे, पूर्णपणे वस्तुनिष्ठ, वैज्ञानिक स्वरूपाचे वर्णन अगोदर उपलब्ध व्हायला हवे; तसे झाल्यानंतरच भाषेत अभिव्यक्त होणाऱ्या आशयाचा, म्हणजेच "अर्थ" (meaning) या भाषिक पैलूचा, विचार भाषाविज्ञानामध्ये होऊ शकेल. (Bloomfield, १९३३ : १४०).

ब्लूमफील्ड यांनी या संदर्भात आणखी एक मुद्दा मांडला आहे, तो येथे स्पष्ट करायला हवा. मानवी भाषेत व इतर प्राण्यांच्या संदेशवहनपद्धतीमध्ये फरक जरूर असतो, परंतु तो गुणात्मक नसून बव्हंशी संख्यात्मक असतो, असे ब्लूमफील्ड मानतात. कुत्र्यासारख्या प्राण्यापाशी दोन वा तीन प्रकारचेच वेगळे आवाज असतात—उदाहरणार्थ, भुंकणे, गुरगुरणे व कण्हणे—असे म्हणता येईल; पोपटासारख्या पक्षाजवळ अनेक प्रकारचे आवाज असले तरी त्या सर्व आवाजांना वेगवेगळ्या प्रकारे ते प्रतिसाद देत असतात असे काही म्हणता येणार नाही. उलट, माणसाकडे आवाज आणि त्यांना देण्यात येणारे प्रतिसाद/प्रतिक्रिया यांची संख्या खूपच मोठी असते. एखाद्या विशिष्ट चेतकाच्या प्रभावामुळे माणूस स्वरयंत्रातून वेगवेगळे आवाज काढीत असतो व त्याच्या आजूबाजूची माणसे ते आवाज ऐकून योग्य त्या प्रतिक्रिया देत असतात (Bloomfield, १९३३ : २७).

३. वर्तनवाद व मनोविज्ञान : स्किनर यांचा वर्तनवादी सिद्धान्त

वरील संपूर्ण विवेचनामध्ये वर्तनवादी भूमिकेचा आधार ब्लूमफील्ड यांनी घेतलेला आहे, ही गोष्ट अगदी उघड आहे. जॉन बी. वॉटसन (१८७८–१९५८) या अमेरिकन संशोधकाने विसाव्या शतकाच्या पहिल्या दोन दशकांमध्ये वर्तनवादी भूमिका अत्यंत प्रभावी पद्धतीने मांडली. "मन", "विचार", "भावना", "कल्पना" वगैरे संकल्पना निरीक्षणयोग्य नसल्याने त्याज्य ठरवून किंवा त्यांना निरीक्षणयोग्य वा प्रचीतिक्षम बनवून वर्तनवादाने मनोविज्ञानाला एक वेगळी दिशा देण्याचा प्रयत्न केला. मनोविज्ञान म्हणजे वर्तनविज्ञान होय, अशी भूमिका या मनोवैज्ञानिकांनी घेतली. शारीरवर्तन हा या भूमिकेचा केंद्रबिंदू ठरला. मानवी मन म्हणजे जणू एक कोरी पाटी असून तिच्यावर बाह्य जगतातील वस्तू, स्थिती, घटना इत्यादी आपापले ठसे उमटवीत असतात, अशा स्वरूपाचे अनुभववादी (Empiricist) गृहीतकृत्य या भूमिकेच्या मुळाशी होते. "चेतक" आणि "प्रतिसाद" यांच्या साहाय्याने कोणत्याही वर्तनाचे स्पष्टीकरण देता येईल, असा विश्वास या मनोवैज्ञानिकांना वाटत होता.

वर्तनवादी भूमिकेची काही ठळक वैशिष्ट्ये येथे नोंदवून ठेवायला हवीत. एक म्हणजे, उपजत जैविक प्रवृत्ती व सहजप्रेरणा यांचे अस्तित्व नाकारून वर्तनाच्या "शिकण्या"वर (learnt behaviour) ही भूमिका भर देते. ज्ञान होणे म्हणजे दुसरे-तिसरे काही नसून विशिष्ट चेतक व विशिष्ट प्रतिसाद यांच्यामध्ये निर्माण झालेला नित्य संबंध होय, आणि या संबंधाचे "नियंत्रण" करता येते, असे वर्तनवादी मानतात. तेव्हा दुसरे वैशिष्ट्य म्हणजे "वर्तननियंत्रण" (conditioning) या प्रक्रियेवर त्यांनी दिलेला भर. तिसरे म्हणजे, प्राण्यांच्या वर्तनाचा अभ्यास करून जे निष्कर्ष हाती लागतात ते मानवी वर्तनाच्या अभ्यासामध्ये वापरण्यावर या भूमिकेचा भर होता. वर्तनवादाची ही वैशिष्ट्ये आपण वर चर्चिलेल्या ब्लूमफील्ड यांच्या भाषाविषयक संकल्पनेमध्ये काही प्रमाणात दिसतात. परंतु अधिक प्रकर्षाने त्यांचा आढळ होतो तो स्किनर यांच्या लेखनामध्ये. तेव्हा आपण त्यांच्याकडे वळू.

अ) वाचिक वर्तनाचे स्वरूप

भाषा म्हणजे "वाचिक वर्तन", या वर्तनवादी तत्त्वाला प्रायोगिक मनोविज्ञानातील संशोधनाची जोड देऊन त्याच्या आधारे स्किनर यांनी आपले भाषिक सिद्धान्तन *Verbal Behaviour* (१९५७) या ग्रंथामध्ये मांडले आहे. केवळ भाषेपुरताच हा विचार मर्यादित ठेवून स्किनर थांबलेले नाहीत. मानवाच्या संपूर्ण सामाजिक जडणघडणीचे स्पष्टीकरणही त्यांनी वर्तनवादी चौकटीत देण्याचा प्रयत्न *Beyond Freedom and Dignity* (१९७३) या ग्रंथात केलेला आहे. आपण मात्र येथे त्यांचा फक्त भाषिक विचार तपासणार आहोत. विशिष्ट वाचिक उच्चारणे कोणत्या विशिष्ट परिस्थितीमध्ये घडून येतात ते निश्चित करणे, हे स्किनर यांच्या संशोधनाचे प्रमुख

उद्दिष्ट होते. थोड्या वेगळ्या भाषेत मांडायचे तर विशिष्ट वाचिक वर्तन हे कोणत्या चेतकांमुळे घडून येते, व त्या विशिष्ट वाचिक वर्तनाचा चेतक म्हणून प्रयोग केल्यास कोणती वाचिक प्रतिक्रिया घडून येते, हे तपासणे, हे उद्दिष्ट या अभ्यासात मूलभूत स्वरूपाचे मानले जाते. स्किनर यांच्या मते वाचिक उच्चारणे ही अर्थाची "अभिव्यक्ती" करीत नसतात. "अर्थ" ही संकपना त्यांनी पूर्णपणे निरीक्षणयोग्य बनविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. एखाद्या उच्चारणाचा अर्थ म्हणजे :

अ) काही विशिष्ट परिस्थितीमध्ये, विशिष्ट चेतकांना प्रतिक्रिया म्हणून, घडून येण्याची त्या उच्चारणाची प्रवृत्ती, आणि

आ) इतर उच्चारणे घडून येण्यासाठी चेतक म्हणून या विशिष्ट उच्चारणाचा होणारा वापर.

वर्तनाची, म्हणजेच विशिष्ट चेतक व त्यातून निर्माण होणारी विशिष्ट प्रतिक्रिया यांची, शृंखला ही दोन प्रकारची असते. हे दोग प्रकार आपल्याला प्रथम समजून घ्यायला हवेत.

वर्तन-शृंखलेचा एक प्रकार म्हणजे इवान पावलोव (१८४९-१९३६) या रशियन मनोवैज्ञानिकाने सिद्ध केलेली शृंखला होय. हाडुक दिसले की कुत्र्याच्या तोंडाला लाळ सुटते; येथे हाडुक हा चेतक, तर लाळ सुटणे ही चेतकाला मिळणारी प्रतिक्षिप्त स्वरूपाची (reflex) प्रतिक्रिया होय. आता कुत्र्याला हाडका-बरोबर घंटीचा आवाजही नियमितपणे ऐकवला तर काही वेळानंतर केवळ घंटीचा आवाज ऐकल्यावर त्याला आपोआप लाळ सुटू लागते. येथे मूळ चेतकाची जोडी दुसऱ्या एखाद्या चेतकाशी जमविली जाते व हा दुसरा चेतकही हळूहळू तशीच प्रतिक्षिप्त स्वरूपाची प्रतिक्रिया वसूल करू लागतो. या वर्तनबंधातील प्रतिक्रिया या प्रतिक्षिप्त क्रियाच असल्याने त्याला "प्रतिक्षिप्त-क्रियात्मक" (Respondent) वर्तन असे नाव आहे.

परंतु वर्तनाचा आणखीही एक प्रकार असतो. यातील प्रतिक्रिया आपोआप घडून येणाऱ्या स्वरूपाची (automatic) किंवा प्रतिक्षिप्त क्रियांसारखी नसते. प्रकाशाचा झोत आणि पापण्यांची उघड-मिट, किंवा अन्न आणि लाळ या चेतक-प्रतिक्रियांच्या शृंखलांमध्ये जसे कार्यकारणभावाचे नाते असते, त्या प्रकारचे नाते सर्वच प्रकारच्या वर्तनबंधांमध्ये दाखविता येत नाही. उदाहरणार्थ, एखादा प्राणी भुकेला असेल तर त्याच्या तोंडून विचित्र आवाज निघणे, ही प्रतिक्षिप्त क्रिया घडू शकेल. परंतु, त्या प्राण्याने दुसरी एखादी क्रिया केली असता (उदाहरणार्थ, जवळच असलेली घंटी दाबणे) त्याला जर अन्न मिळू लागले तर त्या क्रियेचाच "करणात्मक" वा "साधनात्मक" (instrumental or operant) उपयोग करायला तो शिकेल. वर्तनाच्या या प्रकाराला "करणात्मक" (operant) वर्तन असे नाव स्किनर यांनी दिले आहे.

वर्तनाच्या या दोन्ही प्रकारांच्या बाबतीत "नियंत्रणा"ची (conditioning) प्रक्रिया अर्थातच होत असते. दोन चेतकांमध्ये (उदाहरणार्थ, हाडुक व घंटीचा आवाज यांमध्ये) संबंध जोडला गेला की, पहिल्या प्रकारच्या, म्हणजे प्रतिक्षिप्त स्वरूपाच्या वर्तनाचे नियंत्रण पूर्ण होते. याउलट, करणात्मक वर्तनाचे नियंत्रण बरेच गुंतागुंतीचे असते. या प्रक्रियेतील महत्त्वाची पायरी म्हणजे "प्रबलन" (reinforcement) होय. विशिष्ट चेतकाला योग्य ती प्रतिक्रिया मिळाली, की त्याबद्दल बक्षीस (reward) देऊन चेतक-प्रतिक्रिया संबंधांचे "प्रबलन" करता येते. अशा प्रकारच्या करणात्मक वर्तन-नियंत्रणाच्या साहाय्याने कोणत्याही जिवाला शिक्षण देता येते, अशी स्किनर यांची धारणा आहे. उंदीर, कबुतरे इत्यादी प्राण्यांवर स्किनर यांनी बरेच प्रयोग केले आणि चेतक-प्रतिक्रिया या शृंखलेला प्रबलनाच्या साहाय्याने प्रस्थापित करून त्यांना अनेक गुंतागुंतीच्या क्रिया करायला शिकविले.

आपण स्किनर यांचा एक प्रयोग थोडा तपशील-वार तपासू. या प्रयोगामध्ये एका खोक्यात उंदीर ठेवून अशी व्यवस्था केलेली असते की, एक विशिष्ट दांडी दाबली गेली की अन्नाचा गोळा खोक्यात पडतो. दांडी दाबल्यावर अन्न मिळते असे लक्षात आले की, भूक लागल्यावर उंदीर दांडी दाबायला शिकतो. पुढे हीच प्रक्रिया आणखी गुंतागुंतीची बनवता येते; दांडी तीन वेळा दाबली तरच अन्न मिळते, किंवा प्रकाशहात चालू असतानाच दांडी दाबली तरच अन्न मिळते, इत्यादी; या प्रयोगामध्ये अशा अनेक गुंतागुंतीच्या चेतकांच्या संदर्भामध्ये दांडी दाबण्याची क्रिया करायला उंदीर शिकू शकतो. पावलोवच्या कुत्र्यांच्या बाबतीत प्रतिक्षिप्त क्रियेचा भाग असतो, तर येथे उंदराच्या इच्छे-नुसार उंदीर दांडी दाबू शकतो. या वर्तननियंत्रणाच्या

अनुक्रमणिका



प्रकाराला करणात्मक वर्तननियंत्रण (Operant Conditioning) असे नाव स्किनर यांनी दिले आहे. येथे प्रबलन होणे वा न होणे (बक्षीस मिळणे वा न मिळणे) हे विशिष्ट कृती उंदराकडून घडण्या–न–घडण्यावर **अवलंबून** आहे; म्हणूनच उंदराच्या दांडी दाबण्याच्या कृतीला करणात्मक कृती म्हणायचे. दांडी दाबण्याची उंदराची कृती ही प्रकाशझोतासारख्या चेतकांच्या आंशिक नियंत्रणाखाली असते, असेही स्किनर यांचे म्हणणे आहे. शिक्षणप्रक्रियेचे स्वरूप आपल्याला या वर्तननियंत्रणाच्या प्रयोगांमधून समजते, अशी स्किनर यांची धारणा आहे. किंबहुना या बाबतीत माणूस व इतर प्राणी यांच्यामध्ये काहीच फरक नसतो, असाही त्यांचा दावा आहे. (Skinner, १९५७ : ३)

याच धर्तीवर मानवी भाषेचे विश्लेषण करता येते. मानवी भाषा हा करणात्मक वर्तनाचाच एक प्रकार असतो; या वर्तनावर आजूबाजूच्या परिसराचे नियंत्रण असते. लहान मूल अनाकारित अशी उच्चारणे करू लागल्यानंतर त्यांतल्या काहींचे सामाजिक संपर्कामधून नियंत्रण व प्रबलन होऊ लागते, आणि या प्रक्रियेमधून मूल भाषा शिकते. आई-वडील आणि आजूबाजूची इतर माणसे यांच्या द्वारे ही प्रक्रिया घडत असते (Skinner, १९५७ : ३१).

वाचिक-वर्तनाचे अर्थातच चेतक व प्रतिक्रिया यांच्या साहाय्याने विश्लेषण करता येते. "चला, हॉटेलात जाऊ या", हे वाक्य अंशतः भूक या चेतकाच्या नियंत्रणाखाली आहे, असे म्हणता येईल. "येरे येरे पावसा" असे कोणी म्हटले तर आपण लगेच "तुला देतो पैसा", असे म्हणू. येथेही प्रतिक्रिया ही अंशतः चेतकाच्या नियंत्रणाखाली असते. अशा प्रकारे विशिष्ट वाचिक-प्रतिक्रिया कोणत्या "नियंत्रक चलपदा"मुळे (Controlling Variable) घडते हे शोधून काढले की, वाचिक-वर्तनाचे स्वरूप आपल्या लक्षात येते. विशिष्ट परिस्थिती जर चेतकाच्या रूपात विशिष्ट वाचिक-प्रतिक्रिया घडवून आणीत असेल आणि या चेतक-प्रतिक्रियांच्या संबंधांचे जर प्रबलन केले तर त्याच परिस्थितीमध्ये तीच प्रतिक्रिया पुन्हा घडून येण्याची शक्यता मोठ्या प्रमाणावर वाढते. वर म्हटल्याप्रमाणे भाषा शिकत असताना चेतक-प्रतिक्रियांच्या संबंधांचे सामाजिक संदर्भात प्रबलन वा परिपुष्टी होते. आपल्याला विशिष्ट चेतकांना विशिष्ट वाचिक-

प्रतिक्रिया देण्याची सवय लागते. अनुकरण आणि आवृत्ती या प्रक्रियांमधून चेतक व प्रतिक्रिया यांच्यामधील धागा बळकट होत जातो. "काय कसं काय ?" या चेतकाला "बरं आहे" अशी प्रतिक्रिया देण्याची सवय लावणे, म्हणजेच भाषा शिकणे होय.

प्रत्यक्षात वाचिक-वर्तन म्हणजे चेतक–प्रतिक्रिया–प्रबलन यांची एक लांबलचक व गुंतागुंतीची साखळीच असते. आपण "आज्ञार्थी" उद्गारांचे उदाहरण घेऊ. "खिडकी उघड.", "पाणी आण." या प्रकारच्या उद्गारांना आपण "आज्ञार्थी" म्हणतो. परंतु स्किनर यांच्या मते महत्त्वाची गोष्ट अशी की, हे उद्गार "गरज" या चेतकाच्या नियंत्रणाखाली असतात : मोकळी हवा, तहान. ही या बाबतीत "गरज" या चेतकाची उदाहरणे म्हणता येतील. वर्तनवादी विश्लेषणाची झलक आपल्याला पुढील उदाहरणावरून मिळेल :

चेतक1 : क्ष या व्यक्तीला कसली तरी गरज असणे (मोकळी हवा हवी असणे, तहान लागणे)

→ प्रतिक्रिया1 : क्षचे वाचिक वर्तन : "आज्ञार्थी" उद्गार (खिडकी उघड, पाणी दे.)

या प्रक्रियेची आता साखळी बनू लागते. प्रतिक्रिया1 हाच चेतक2 बनतो.

चेतक2 : "खिडकी उघड.", "पाणी दे." हे उद्गार.

→ प्रतिक्रिया2 : यने क्षची गरज भागविणे :
वाचिक-वर्तन : "होय."
/ "उघडतो." / देतो." इ.
अ – वाचिक वर्तन : खिडकी उघडणे, पाणी देणे या क्रिया.

प्रतिक्रिया2 मुळे प्रबलन होते व वाचिक वर्तनाची साखळी पुढे चालू राहते; प्रतिक्रिया2 हाच चेतक3 बनतो.

चेतक3 : यचे वाचिक आणि अ-वाचिक-वर्तन

→ प्रतिक्रिया3 : क्षचे वाचिक-वर्तन : "आभारी आहे." / "छान वाटलं." इ.

प्रतिक्रिया3मुळे आणखी प्रबलन होऊन वाचिक-वर्तन पुढे चालू राहते; प्रतिक्रिया3 हाच चेतक4 बनतो.

चेतक4 : क्षचे वाचिक-वर्तन : "आभारी आहे." / "छान वाटलं." इ.

अनुक्रमणिका





→ प्रतिक्रिया4 : यचे वाचिक-वर्तन : "त्यात काय ?" / "खरंच ?" इ.

तेव्हा, स्किनर यांच्या सिद्धान्त-चौकटीमध्ये "विचार", "मन", "व्याकरणाचे अमूर्त नियम", "अर्थ", "भाषिक ज्ञान" वगैरेंना काहीच स्थान नाही. भाषेविषयीचे– म्हणजे भाषेचे स्वरूप व भाषा शिकण्याच्या प्रक्रियेचे स्वरूप यांचे– संपूर्ण स्पष्टीकरण "वर्तना"च्या, म्हणजेच चेतक, प्रतिक्रिया व प्रबलन यांच्या साहाय्याने देता येते असा त्यांचा दावा आहे.

आ) वाचिक-वर्तनाचे वर्गीकरण

वाचिक करणात्मक वर्तन (verbal operants) या स्किनर यांनी वापरलेल्या संकल्पनेचे स्वरूप आपण वर पाहिले. आता या करणात्मक चेतकांचे त्यांनी केलेले वर्गीकरण थोडे तपशिलवार तपासू.

स्किनर यांच्या मते भाषेतील उद्गारांचे वर्गीकरण करायचे असेल तर "अर्थ", "रचना" वगैरे कल्पनांचा वापर करायची काहीच आवश्यकता नाही. चेतकाचे स्वरूप आणि प्रतिक्रियेचा चेतकाशी कोणत्या प्रकारचा संबंध आहे, त्यावरून उद्गारांचे वर्गीकरण करता येते. हे वर्गीकरण करण्यासाठी स्किनर यांनी दोन मुख्य निकष वापरलेले आहेत : (अ) चेतक हा कोणत्या परिस्थितीमध्ये वापरला जातो आहे; (आ) प्रतिक्रियेशी निगडित असणारा प्रबलनाचा प्रकार कोणता आहे. या दोन निकषांच्या आधारे वाचिक करणात्मक वर्तनाचे पुढील प्रकार पडतात :

१. मागणीनिष्ठ (mands)
२. संपर्कनिष्ठ (tacts)
३. प्रतिध्वन्यात्मक (echoics)
४. वाचननिष्ठ (textuals)
५. वाचिकांतर्गत (intraverbals)
६. आत्मलक्ष्यी (autoclitics)

१. मागणीनिष्ठ (mand): करणात्मक वर्तनाचा हा प्रकार "गरज" या चेतकाच्या नियंत्रणाखाली असतो. इंग्लिशमध्ये command (आज्ञा), demand (मागणी) इत्यादी शब्दांमागील मूळ रूप mand हे घेऊन तेच नाव स्किनर यांनी या प्रकाराला दिलेले आहे. सर्वसाधारणपणे आज्ञार्थी विधाने या प्रकारात पडतात, असे म्हणता येईल. बोलणाऱ्याला कसली तरी गरज असते, काही तरी हवे असते. उदाहरणार्थ, बोलणाऱ्याला चहा हवा आहे. "चहा दे." वा "चहा हवा आहे" असे उच्चारण केले की चहा खरोखरीच मिळून त्या चेतकाचे प्रबलन झालेले असते. तेव्हा या पूर्वानुभवावर आधारून "चहा दे" किंवा "चहा हवा आहे" हे करणात्मक भाषिक-वर्तन घडत असते. वर आपण "खिडकी उघड", "पाणी दे" या उच्चारणांच्या बाबतीत हाच प्रकार होताना पाहिलेला आहे. लहान मूल भूक लागली की रडते; त्याला आई-वडिलांकडून योग्य तो प्रतिसाद मिळतो; रडण्याऐवजी हळूहळू वाचिक-वर्तनालाच योग्य तो प्रतिसाद मिळतो, म्हणजेच मूल या प्रकारचे वाचिक-वर्तन करायला शिकते.

२. संपर्कनिष्ठ (tact) : बाह्य जगातील प्रत्येक गोष्टीशी संपर्क आला असताना त्या गोष्टीला नाव देऊन तिचा निर्देश करता यावा लागतो. इंग्लिशमध्ये contact या शब्दाच्या मुळाशी असणारे tact हे एक रूप आहे; तेच नाव स्किनर यांनी करणात्मक वर्तनाच्या दुसऱ्या प्रकाराला दिले आहे. साधारणपणे विधानार्थी उद्गार या प्रकारामध्ये पडतात, असे म्हणता येईल. बाह्य जगातील वस्तू वा घटना यांच्या नियंत्रणाखाली हे वर्तन असते. लहान मूल एखादा हत्ती पाहते व त्याचा निर्देश "हत्ती" या उद्गाराने करते. त्या वेळी आई-वडिलांकडून, समाजाकडून त्याला शाबासकी मिळते व अशा प्रकारे या वर्तनाचे प्रबलन होत जाते. वर्तनाच्या या प्रकारात बाह्य जगातील ती वस्तू बोलण्याच्या क्षणी समोर अस्तित्वात असायला हवी. तशी नसताना "हत्ती" असा उद्गार निघाला तर तो संपर्क या प्रकारात पडणार नाही. कदाचित "मला हत्ती हवा" अशा प्रकारच्या मागणीच्या रूपातले किंवा इतर काही प्रकारचे ते वर्तन असू शकेल.

३. प्रतिध्वन्यात्मक (Echoic) : वाचिक उद्गाराचे अनुकरण जेव्हा होते तेव्हा त्याला प्रतिध्वनी या वर्तनाच्या प्रकारात टाकावे लागते. बोलणाऱ्याने "पाऊस" असा उद्गार काढल्यावर ऐकणाऱ्याने त्याचेच अनुकरण करून "पाऊस" असे म्हणणे हे प्रतिध्वन्यात्मक वर्तन होय. या वर्तनावर नियंत्रण असते ते आधी ऐकलेल्या वाचिक-वर्तनाचे. "माझ्यामागून म्हणा..." किंवा "मी म्हणती तसे म्हणा ..." या प्रकारच्या उच्चारणांतून तर ते स्पष्ट दिसतेच, परंतु काही वेळा ही उच्चारणे न होताही प्रतिध्वन्यात्मक वाचिक-वर्तन होऊ शकते.





४. वाचननिष्ठ (textual) : लिहिलेल्या वा छापलेल्या संहितेचे वाचन करणे, हाही वाचिक-वर्तनाचाच एक प्रकार होय, असे स्किनर मानतात. लिपी व तिचे उच्चारणाशी असलेले नाते यांच्या संबंधांवर जे वर्तन अवलंबून असते त्याला वाचननिष्ठ वर्तन म्हणता येईल. हे नाते शिकणे, हा भाषा शिकण्याच्या क्रियेतील महत्त्वाचा पैलू होय. तेव्हा लिपिबद्ध चेतकांच्या नियंत्रणाखाली हे वर्तन असते, असे म्हणायला हवे. अर्थात लिपिबद्ध चेतक आणि त्यांचे उच्चारण यांचा संबंध एकास-एक असा कोणत्याच भाषेत नसतो, ही गोष्ट उघड आहे. मराठीसाठी वापरल्या जाणाऱ्या देवनागरीमध्ये "च" हे अक्षर दंतमूलीय व तालव्य अशा दोन प्रकारे उच्चारले जाते ("चोर" दंतमूलीय तर "चहा" तालव्य); म्हणजे एकाच प्रकारच्या लिपिबद्ध चेतकाला प्रतिक्रिया मात्र वेगवेगळ्या प्रकारच्या मिळू शकतात. याच्या उलट प्रकारही घडू शकतो; "गंगा" आणि "गङ्गा" हे दोन लिपिबद्ध चेतक वेगळे असते तरी त्यांचे उच्चारण एकच होत असल्याने वर्तनात्मक प्रतिक्रिया एकाच प्रकारची असते.

५. वाचिकांतर्गत (intraverbal) : वाचिक-वर्तनाचा हा प्रकार बोलणाऱ्याने आधी जे वाचिक-वर्तन केलेले असते त्याच्या नियंत्रणाखाली असतो. शब्दाशब्दांमधील साहचर्यसंबंध हे या वर्तनाचे उत्तम उदाहरण होय. टेबल-खुर्ची, ताक-भात, राम-लक्ष्मण, राधा-कृष्ण, नमस्कार-चमत्कार या प्रकारच्या जोड्यांचा येथे उल्लेख करता येईल. हे वर्तन वाचिक शृंखलांच्या स्वरूपाचे असते ही गोष्ट तर उघडच आहे. शिवाय या शृंखला केवळ शब्दांपुरत्या मर्यादित असतात असेही नाही; वाक्प्रचार, म्हणी, सुभाषिते, मुळाक्षरे, पाढे हे सर्व याच प्रकारात मोडतात. "ये रे ये रे पावसा" अशी ओळ म्हटल्यावर बोलणारा स्वतःच त्यापुढे "तुला देतो पैसा" असे सर्वसामान्यपणे म्हणतोच. म्हणजेच आधीची ओळ हा बोलणाऱ्याच्या दृष्टीने वाचिक-चेतकच ठरतो. व दुसरी ओळ ही प्रतिक्रिया ठरते.

६. आत्मलक्ष्यी (autoclitic) : बोलणाऱ्याने स्वतःच्याच वाचिक-वर्तनाला दिलेला प्रतिसाद हा आणखी एका प्रकारचा असतो. शब्दाशब्दांमधील व्याकरणिक संबंध हेही साहचर्याच्याच स्वरूपाचे असतात, अशी स्किनर यांची धारणा आहे. वाचिक-वर्तनाच्या वर उल्लेखिलेल्या पाच प्रकारांमध्ये व्याकरणिक प्रक्रियांना काहीच स्थान नाही, ही गोष्ट उघड आहे. त्यासाठी स्किनर यांना वर्तनाचा एक वेगळाच प्रकार मानावा लागलेला आहे. शब्दांना होणारे वेगवेगळे व्याकरणिक विकार, तसेच त्यांचे वाक्यरचनात्मक कार्य यांचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी autoclitic verbal operant असा एक प्रकार स्किनर यांनी कल्पिलेला आहे. "आत्मलक्ष्यी करणात्मक प्रतिक्रिया" अशी मराठी संज्ञा त्याच्यासाठी वापरता येईल. (स्किनर यांच्या लेखनातील mand, echoic इत्यादी संज्ञांप्रमाणेच autoclitic ही संज्ञाही त्यांनी तयार केलेली दिसते. व्युत्पत्तीच्या दृष्टीने पाहायला गेल्यास "clitic" हे रूप enclitic यासारख्या शब्दात आढळते; klinein या ग्रीक धातूमध्ये त्याचे मूळ आहे व त्याचा अर्थ lean वा incline असा आहे. तेव्हा autoclitic म्हणजे स्वतःकडे झुकणारी, असा अर्थ होतो ही गोष्ट स्पष्ट आहे.)

या प्रकारचे स्पष्टीकरण थोडे अधिक तपशिलवार द्यायला हवे. वाचिक-वर्तनाचे व्याकरणाच्या दृष्टीने दोन महत्त्वाचे पैलू म्हणजे शब्द आणि त्यांची वाक्यात होणारी रचना. हे दोन्ही पैलू स्किनर यांच्या दृष्टीने करणात्मक कृत्यांच्या स्वरूपांतच असतात. नामे, क्रियापदे आणि विशेषणे या शब्दजाती म्हणजे मूलभूत स्वरूपाच्या प्रतिक्रियाच (key responses) होत. या मूलभूत प्रतिक्रियांना विशिष्ट अनुक्रमामध्ये (order) बांधण्यासाठी व्याकरणात्मक चौकटींचीही (grammtical frames) आवश्यकता असते. स्किनर यांच्या विश्लेषणामध्ये या चौकटींनाही स्थान आहे. स्किनर यांच्या मते वाक्यांची रचना करण्यासाठी काही "प्रमाण-रचनाबंध किंवा चौकटी" (standard patterns or skeletal frames) शिकाव्या लागतात. (Skinnar, १९५७ : ३४६). या चौकटी मूलतः साहचर्य-संबंधांवर आधारलेल्या असतात.

एक उदाहरण घेऊन हे स्पष्ट करता येईल. "मुलगा" आणि "उंच" अशा दोन मूलभूत प्रतिक्रियांना बांधण्यासाठी (नाम + विशेषण) या प्रमाण-रचनाबंधाची मदत घ्यावी लागते. या रचनाबंधालाच "हा" आणि "आहे" या शब्दांची जोड देऊन

(१) हा मुलगा उंच आहे.

असे वाक्य साधता येते. (विशेषण+नाम+धातू) असा रचनाबंध घेतला तर

(२) उंच मुलगा धावतो.

हे वाक्य साधता येते.

वाक्य म्हणजे साहचर्यात्मक संबंधांवर आधारलेली एक शृंखला असते, हे या संपूर्ण विवेचनामागील गृहीतकृत्य आहे. साहचर्यावर आधारलेले संबंध हे अर्थातच प्रबलनाच्या प्रक्रियेने शिकता–शिकवता येतात. वर्तनवादी मनोवैज्ञानिकांनी भाषेच्या स्वरूपाचे केलेले विश्लेषण या टप्प्यापर्यंत येऊन थांबते.

४. चॉम्स्की यांनी केलेले खंडन

भाषा या संकल्पनेच्या संदर्भात अमेरिकन संरचनावादी भाषावैज्ञानिकांनी तसेच स्किनरसारख्या मनोवैज्ञानिकांनी घेतलेल्या वर्तनवादी भूमिकेचे जोरदार खंडन चॉम्स्की यांनी केलेले आहे. या खंडनाचा आधी विचार करू व नंतर चॉम्स्की यांनी मांडलेल्या भाषावैज्ञानिक सिद्धान्तामधील काही मूलभूत संकल्पनांकडे वळू. स्किनर यांच्या *Verbal Behavior* या ग्रंथाचे परीक्षण चॉम्स्की यांनी १९५८ मध्ये केले (Chomsky, १९५८). या परीक्षणाचे दूरगामी परिणाम मनोविज्ञान व भाषाविज्ञान या क्षेत्रांवर झाले : दोन्ही क्षेत्रांमध्ये वर्तनवादी व अनुभववादी भूमिकांना हादरे बसले आणि संशोधनाची दिशाच बदलून गेली. (या परीक्षणामध्ये चॉम्स्की यांनी स्किनर यांच्या भूमिकेचे खंडन केलेले असले तरी त्यांनी घेतलेले बरेचसे आक्षेप ब्लूमफील्ड यांच्याही विवेचनाला लागू पडतात, हे लक्षात घ्यायला हवे.)

चॉम्स्की यांच्या मते भाषेविषयीची वर्तनवादी धारणा पूर्णपणे चुकीच्या गृहीतकृत्यांवर आधारलेली आहे. स्किनर यांनी वापरलेल्या संज्ञा काळजीपूर्वक तपासल्या तर भाषेच्या संदर्भात त्या इतक्या संदिग्धपणे वापरलेल्या आढळतात, की त्या जवळपास निरुपयोगीच ठराव्या. स्किनर यांच्या उंदरांचे वर्तन पूर्णपणे भाकितयोग्य (predictable) असते, असे वादापुरते मान्य केले तरी मानवाचे वाचिक-वर्तनही तसेच असते असे म्हणायला आधार नाही. काही ठरावीक साचेबंद स्वरूपाचे भाषिक उद्गार सोडले तर भाषा ही मूलतः कोणत्याही विशिष्ट चेतकाच्या नियंत्रणाखाली असते असे म्हणता येणार नाही. एखादे चित्र पाहिल्यावर वा गाणे ऐकल्यावर आपण कशा प्रकारे वाचिक-वर्तन करू याच्याविषयी अंदाज वर्तविणे वा भाकिते करता येणे जवळपास अशक्य आहे. चित्र वा गाणे आवडले तर "छान !" किंवा "वा !" असा उद्गार काढू, आवडले नाही तर "शी ! ", "किती वाईट !" असे म्हणू, हे फारच ढोबळ विधान झाले. भाषिक प्रतिक्रिया यापेक्षा कितीतरी वेगळ्या स्वरूपाच्या असू शकतात, आणि त्यामुळे तत्त्वतः त्यांच्याविषयी भाकिते करणे अशक्य ठरते. या अर्थाने भाषा ही चेतक–निरपेक्ष (Stimulus– free) असते, असे म्हणता येईल.

स्किनर यांच्या विवेचनामध्ये "प्रतिक्रियेची तीव्रता" (response strength) अशी एक महत्त्वाची संकल्पना वापरलेली आहे. उंदराने शिकण्यात किती प्रगती केली ते त्याच्या "प्रतिक्रियेच्या तीव्रते"-वरून ठरविता येते. उदाहरणार्थ, दांडी दाबण्याची क्रिया उंदीर किती वेगाने, किती जोर लावून व किती वेळा करतो, या प्रकारचे निकष लावून त्याच्या प्रगतीचे मोजमाप करता येते. याच प्रकारचे मोजमाप मानवाच्या वाचिक-वर्तनालाही लावता येते, असा स्किनर यांचा दावा आहे. उदाहरणार्थ, एखादा चित्रकलेतील दर्दी स्वतःपाशी असणारी एखादी खास चित्रकृती आपल्याला दाखवीत असेल तर आपण "सुंऽऽदर !" असा उद्गार तत्क्षणी मोठ्ठ्या आवाजात पुनःपुन्हा काढू, असा स्किनर यांचा दावा आहे. चॉम्स्की यांनी असा युक्तिवाद केला आहे की, हा दावा पोकळ आहे. त्यांचे म्हणणे असे की, या प्रकारची उच्च तीव्रता असणारी प्रतिक्रिया घडेलच असे काही नाही. त्या चित्रकलेतील दर्दी माणसावर छाप पाडायचे इतर अनेक मार्गही असू शकतात. तोंडातून अवाक्षर न काढता चित्राकडे बराच वेळ पाहात राहणे, नंतर हळू आवाजात व खालच्या पट्टीत "सुंदर" असे एकदाच पुटपुटणे, अशा प्रकारेही आपण प्रतिक्रिया दर्शवू शकतो व त्या दर्दी माणसावर छाप पाडू शकतो. परंतु वस्तुतः हे वर्तन स्किनर यांच्या व्याख्येनुसार कमी तीव्रतेचे ठरेल. कारण येथे वाचिक-प्रतिक्रिया विलंबाने झालेली आहे. खालच्या पट्टीत व हळू आवाजात झालेली आहे व पुनःपुन्हा झालेली नाही. परंतु वस्तुतः ही प्रतिक्रिया कमी तीव्रतेची मानली जाईल असे काही नाही. गायनाच्या मैफिलीत "वाहवा !", "क्या बात है !" या प्रकारचे उद्गार मोठ्याने व पुनःपुन्हा काढून दाद देणाऱ्यांची प्रतिक्रिया अधिक तीव्र, तर क्वचित मान डोलावणाऱ्यांची कमी तीव्र,

अनुक्रमणिका

असे काही म्हणता येणार नाही. तेव्हा "प्रतिक्रियेची तीव्रता" ही स्किनर यांची संकल्पनाच मानवी भाषेच्या बाबतीत दिशाभूल करणारीच ठरते.

"प्रबलन" या वर्तनवादी संकल्पनेचेही खंडन मानवी भाषेच्या संदर्भात चॉम्स्की यांनी केलेले आहे. उंदराला अन्नाचा गोळा बक्षीस म्हणून दिला की प्रबलन होते व त्यातून त्याच्या शिक्षणाची प्रक्रिया घडते. परंतु मानवी भाषेच्या बाबतीत प्रबलन कशा प्रकारे घडते? लहान मुले स्वतःशीच बोलत असतात किंवा कवी वा लेखक मंडळी स्वतःमध्ये रममाण होऊनच रचना करीत असतात. आता या भाषिक व्यवहारात कसले प्रबलन होते? स्वतःच्या कल्पनाशक्ती-द्वारे ही मंडळी स्वतःचे प्रबलन स्वतःच करतात, असे म्हणता येईल. परंतु हे स्पष्टीकरण स्वीकारले तर स्किनर यांचा सिद्धान्त साफच कोसळेल; कारण कल्पना-शक्ती ही संकल्पनाच वर्तनवादामध्ये बसण्यासारखी नाही. लहान मुले भाषा शिकत असताना आई-वडिलांनी प्रोत्साहन दिल्यामुळे प्रबलन घडते, असे तरी म्हणता येईल का? येथे प्रोत्साहन कशाला मिळते हे तपासण्या-सारखे आहे. प्रत्यक्षात वाक्याच्या व्याकरणशुद्धतेपेक्षा **सत्यतेला** सर्वसाधारणपणे अधिक प्रोत्साहन मिळते, असे आढळते. स्किनर यांच्या प्रबलनाच्या तत्त्वानुसार या शिक्षणप्रक्रियेतून जी मुले निपजतील ती सत्य विधाने करणारी परंतु व्याकरण दृष्ट्या अशुद्ध वाक्ये बोलणारी अशीच असतील. खरोखर तसे घडते का, हा प्रश्न विचारण्यासारखा आहे.

स्किनर यांनी आत्मलक्ष्यी करणात्मक प्रतिक्रियांची जी संकल्पना व्याकरणिक कार्याचे स्पष्टीकरण देण्या-साठी वापरलेली आहे, ती तर पूर्णतया गैरलागू आहे. वाक्य म्हणजे मूलघटकांची साहचर्य-प्रक्रियेने होणारी बांधणी, ही त्यांची धारणा चुकीच्या गृहीततत्त्वांवर आधारलेली आहे. भाषेतील सुरचित वाक्ये व कुरचित वाक्ये यांमध्ये भेद करण्याचा कोणताही मार्ग स्किनर यांच्या सिद्धान्तामध्ये नाही.

३) उंच मुलगा धावतो.

हे वाक्य विशेषण+नाम+धातू या रचनाबंधातून वा चौकटीतून तयार होते, हे खरे; परंतु त्याच चौकटीतून

४) * खोटारडा पंखा जेवतो.

५) * रंगीत विचार झोपतो.

ही कुरचित वाक्येसुद्धा तयार होतील. (* हे चिन्ह कुरचित वाक्ये दर्शविण्यासाठी वापरले आहे.) वाक्ये शब्दाशब्दांमधील वा शब्दजातींमधील साहचर्य-संबंधातून तयार होतात, हा स्किनर यांचा दावा टिक-णारा नाही. "हा मुलगा" या वाक्यप्रयोगात "हा" व "मुलगा" या दोन शब्दांत साहचर्य-संबंध आहे असे म्हणता येईल. परंतु "हा" या शब्दानंतर मरा-ठीत नेहमी पुल्लिंगी नामच येईल असे नाही. पुढील वाक्ये पाहा :

६) हा मुलगी असण्याचा प्रश्न नाही.

७) हा कविता भावण्याचा भाग महत्त्वाचा आहे.

या वाक्यांमध्ये "हा" आणि पुढे येणारी "मुलगी" व "कविता" ही स्त्रीलिंगी नामे यांच्यात साहचर्य-संबंध अर्थातच नाहीत, आणि तरीही ही वाक्ये कुरचित मुळीच नाहीत.

आणखी असे की "उंच–बुटका", "दूर–जवळ", "मुलगा–मुलगी" या शब्दांमध्येही घनिष्ठ स्वरूपाचे साहचर्यसंबंध आहेत; परंतु त्यांच्यावर आधारून सुरचित वाक्ये बनत नाहीत :

८) * उंच बुटका मुलगा मुलगी दूर जवळ आहेत.

अशा तऱ्हेची वाक्ये कुरचित ठरतात.

मराठीतील आणखी काही रचना पाहा :

९) सीता आंबा खाते.

१०) राम पत्र लिहितो.

या रचनांना आपण कर्तरी प्रयोग म्हणतो, कारण येथे क्रियापद कर्तृनामानुसार चालते. वर्तनवाद्यांच्या दृष्टीने या प्रकारच्या रचना अडचणीच्या म्हणाव्या लागतील, कारण कर्तृनाम व क्रियापद यांच्यामध्ये कितीही शब्द आले तरी त्यांच्यातील रचनात्मक संबंध काही तुटत नाही :

९) (अ) **सीता** हापूसचा आंबा **खाते.**

(आ) **सीता** चांगला पिकलेला हापूसचा आंबा **खाते.**

(इ) **सीता** रामने दिलेल्यांतला चांगला पिकलेला हापूसचा आंबा **खाते.**

या रचनांमध्ये "सीता" आणि "खाते" यांच्यात साहचर्य-संबंध आहेत, असे वर्तनवादी कशाच्या आधारे म्हणू शकतील, हा प्रश्नच आहे.

आणखी एक अडचण अशी की, रचनांचा काळ बदलला की लगेच शब्दांमधील साहचर्य-संबंधही बदलतात, असे म्हणावे लागेल :

अनुक्रमणिका





११) सीतेने **आंबा खाल्ला.**

१२) रामने **पत्र लिहिले.**

भूतकाळातील या रचना अनुक्रमे (९) व (१०) शी संबंधित आहेत. परंतु, या रचनांमध्ये कर्मनाम व क्रियापद यांच्यात साहचर्य-संबंध असतात, असे म्हणता येईल का? या प्रकारच्या प्रश्नांची समाधानकारक उत्तरे वर्तनवाद्यांपाशी नाहीत, कारण कोणत्या प्रकारचे साहचर्य-संबंध व्याकरणाच्या दृष्टीने मूलभूत स्वरूपाचे असतात याविषयी कोणताही निकष वर्तनवादी देऊ शकत नाहीत. तेव्हा साहचर्य-संबंधांपेक्षा काही वेगळ्या प्रकारचे संबंध मानवी भाषेच्या व्याकरणामध्ये अनुस्यूत असले पाहिजेत, असा निष्कर्ष यावरून काढता येईल.

भाषेचे स्वरूप हे तत्त्वतः चेतक–निरपेक्ष असते; भाषेच्या आत्मसातीकरणाची प्रक्रिया ही वर्तननियंत्रणाच्या स्वरूपाची नसून, काही वेगळी तत्त्वे तिच्या मागे असतात; व्याकरणिक प्रक्रियांमागील तत्त्वे साहचर्य-संबंधांपेक्षा वेगळ्या स्वरूपाची असतात– हे चॉम्स्की यांचे मुख्य मुद्दे आहेत. निर्मितिशीलता व त्यातून सिद्ध होणारी अनंतता, हे भाषेचे प्रमुख गुणधर्म होत, हे तत्त्व चॉम्स्की यांच्या स्वतःच्या सिद्धान्तामध्ये पायाभूत स्वरूपाचे आहे. यातून निघणारे आणखी एक तत्त्व म्हणजे मानवी भाषा आणि प्राण्यांचे वर्तन यांतील भेद केवळ संख्यात्मक नसून गुणात्मक वा स्वरूपात्मक आहे, हे होय. हे तत्त्व मान्य केल्यावर आपल्याला वर्तनवादी विचारसरणीचा त्याग करावा लागतो. चॉम्स्की यांनी केलेल्या वर्तनवादाच्या तात्त्विक खंडनानंतर ही भूमिका केवळ भाषाविज्ञानातच नव्हे तर मनोवैज्ञानिक संशोधनातही मागे पडली. "मनोवैज्ञानिक भाषाविज्ञान" (Psycholinguistics) असे एक नवे अभ्यासक्षेत्रच चॉम्स्की यांनी एकहाती निर्माण केले असे म्हटल्यास अतिशयोक्ती ठरू नये.

५. चॉम्स्की यांचा सिद्धान्त

नोम चॉम्स्की यांचा भाषावैज्ञानिक सिद्धान्त हा वर्तनवादी व (अमेरिकन) संरचनावादी भूमिकांच्या विरोधामध्ये मांडलेला आहे. संरचनावादी भाषावैज्ञानिकांनी भाषेतील मूलघटकांची केवळ यादी देण्याचे उद्दिष्ट डोळ्यांसमोर ठेवल्याने, भाषिक संरचनेच्या वरवरच्या वैशिष्ट्यांमध्येच ते गुंतून पडले व तिच्या आंतरिक गुणधर्मांकडे त्यांचे लक्ष गेले नाही, हा चॉम्स्की यांचा प्रमुख आक्षेप आहे. वर्तनवादी मनोवैज्ञानिकांविरुद्धही त्यांनी याच प्रकारचा आक्षेप घेऊन त्याचे खंडन कसे केले आहे, हे आपण वर पाहिले. भाषा, व्याकरण व मानवी मन या संकल्पनांविषयी चॉम्स्की यांनी स्वतः जी सैद्धान्तिक मांडणी केलेली आहे, तिचा थोडक्यात विचार करू.

अ) भाषेचे स्वरूप

एका पातळीवर मानवी भाषेला एक इंद्रियगोचर अशी रेषात्मक, क्रमबद्ध अशी रचना असते, यात काही शंका नाही. "हा → मोठा → मुलगा → धावतो" या वाक्यामध्ये शब्द एकापुढे एक असे येऊन एक क्रमबद्ध रचना बनते, हे खरे. परंतु या गुणधर्माला संरचनावादी व वर्तनवाद्यांनी अवाजवी महत्त्व दिले. साहचर्य-संबंध व क्रमबद्धता या दोन्ही संकल्पनांच्या आवाक्याबाहेरचे, अधिक अमूर्त स्वरूपाचे संबंध व्याकरणव्यवस्थेत असतात. वर उल्लेखिलेले वाक्य पुन्हा पाहा :

७) हा कविता भावण्याचा भाग महत्त्वाचा आहे.

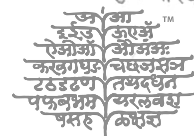
येथे (हा... भाग महत्त्वाचा आहे) हे प्रमुख वाक्य आणि (कविता वाचणे) हे दुय्यम वाक्य यांचा संयोग होऊन वाक्य बनलेले आहे, ही गोष्ट लक्षात घ्यायला हवी. अशी दोन वाक्ये या रचनेमध्ये आहेत, याच्या काही इंद्रियगोचर खुणा वाक्यात आढळतात का? केवळ साहचर्य-संबंध व क्रमबद्धता यांवर आधारलेल्या व्याकरणाला या रचनेचा उलगडा करताच येणार नाही, कारण क्रम वा साहचर्याशी संबंधित कोणत्याही इंद्रियगोचर खुणा येथे आढळत नाहीत.

वर म्हटल्याप्रमाणे कर्तरी व कर्मणी रचनांच्या जोड्यांच्या बाबतीत हाच प्रकार आढळतो :

९) सीता आंबा खाते.

११) सीतेने आंबा खाल्ला.

या रचना एकमेकींशी संबंधित तर आहेतच; पण एका रचनेत क्रियापदाचा संबंध कर्तृनामाशी तर दुसरीमध्ये कर्मनामाशी आहे. याचे स्पष्टीकरण शब्दक्रम वा साहचर्य या संकल्पनांच्या साहाय्याने देता येणे अशक्य आहे. संपूर्ण भाषिकरचनेचा विचार केला तरच या प्रकारच्या अमूर्त रचनातत्त्वांचा शोध भाषाविज्ञानाला घेता येईल. इंद्रियांना अगम्य अशी एक अमूर्त नियमव्यवस्था भाषेमध्ये दडलेली असते, हे चॉम्स्की यांच्या सिद्धान्तामधील एक प्रमुख तत्त्व आहे.





अनुक्रमणिका

दुसरे म्हणजे आपल्या प्रत्यक्ष भाषिक व्यवहारात "नवी", आधी कधीच न ऐकलेली-बोललेली वाक्ये सतत येत असतात. यालाच भाषेची निर्मितिशीलता असे नाव चॉम्स्की यांनी दिले आहे. नवी वाक्ये तयार करण्याचे सामर्थ्य भाषेमध्ये अपरिमित आहे; परंतु ही वाक्ये तयार करण्यासाठी लागणारे मूलघटक व त्यांची रचना करणारे नियम हे मात्र परिमित असतात.

फेर्दिना द सोस्यूर (१८५७–१९१३) या भाषा-वैज्ञानिकानेसुद्धा भाषा ही एक व्यवस्था वा संरचना असते, असे तत्त्व मांडलेले होते. भाषिक वर्तनामागे भाषिक व्यवस्था दडलेली असते, व या व्यवस्थेचे वर्णन करणे, हे भाषाविज्ञानाचे मुख्य उद्दिष्ट होय, अशी सोस्यूर यांची धारणा होती (Saussure, १९७४). परंतु भाषिक व्यवस्थेची ही संकल्पनासुद्धा पर्याप्त नाही, कारण तिच्यात नियमव्यवस्थेपेक्षा मूल-घटकांच्या जंत्रीवजा वर्णनालाच महत्त्व आहे, अशी टीका चॉम्स्की यांनी केलेली आहे (Chomsky; १९६४ : ६०).

प्रत्यक्ष भाषिक व्यवहार हा नियमव्यवस्थेच्या आधारे चालू असतो. मनोविज्ञानाच्या दृष्टीने चॉम्स्की यांचा हा दावा फार महत्त्वपूर्ण ठरतो. कारण दाव्याचा अर्थ असा होतो की, बोलणाऱ्याला व ऐकणाऱ्याला या नियमव्यवस्थेचे **ज्ञान** असल्यामुळेच भाषिक व्यवहार शक्य होतो. भाषकाच्या या भाषिक ज्ञानाला " भाषिक क्षमता " (linguistic competence) असे नाव चॉम्स्की यांनी दिले आहे (Chomsky, १९६५ : ४). कोणत्याही स्वरूपाचे प्रबलन न होताही आपण वाक्ये निर्माण करीत असतो, त्याचप्रमाणे प्रबलन न होताही इतरांनी रचलेल्या वाक्यांचे आकलन आपल्याला होते, याचे कारण असे की, आपल्यापाशी भाषेच्या नियम-व्यवस्थेचे ज्ञान असते. हे ज्ञान वयाच्या साधारण चौथ्या-पाचव्या वर्षीच आपण प्राप्त करीत असतो. ते अबोध पातळीवरचे ज्ञान असते, असे म्हणता येईल.

खरे म्हणजे भाषा ही अनंत वाक्यांची बनलेली असते. तिच्यातील सर्व वाक्ये प्रबलनाच्या साहाय्याने पाठ करता येणे अशक्यच आहे. गणिती प्रक्रियांचे उदा-हरण येथे प्रस्तुत ठरेल. आपण पाढे पाठ करतो खरे; पण २०० चा किंवा ५००० चा पाढा काही कोणी पाठ करीत नाही. आणि तरीही २०० × ४ = ८०० किंवा ५००० × ३ = १५००० या तऱ्हेचे गुणाकार इत्यादी आपण स्वतः करू शकतो, तसेच इतरांनी कोणत्याही संख्येचा गुणाकार केला तरी त्याचे आक-लन आपल्याला होते. सवय होणे, अनुकरण करणे, प्रबलन वा वर्तननियंत्रण होणे, यांसारख्या संकल्पना येथे गैरलागू ठरतात. विशिष्ट प्रकारचे नियम आत्मसात होणे, हे यामागील मूलभूत तत्त्व आहे. भाषेतही अशीच प्रक्रिया घडत असते. आपण " नवी " वाक्ये रचू शकतो, व इतरांनी रचलेली " नवी " वाक्ये आपल्याला समजू शकतात, याचे कारण भाषिक व्यवस्थेचे ज्ञान आपल्याला आत्मसात झालेले असते, हे आहे.

भाषिक ज्ञानाचा एक मूलभूत पैलू म्हणजे व्याकरण-दृष्ट्या सुरचित व कुरचित वाक्ये यांतील भेदाची जाणीव निजभाषकाला (native speaker) असते. वर म्हटल्याप्रमाणे स्किनर यांच्या वर्तनवादी भूमिकेमध्ये याचे कोणतेही स्पष्टीकरण आपल्याला मिळू शकत नाही.

(४) * खोटारडा पंखा जेवतो.

यासारखे वाक्य कुरचित आहे, याची जाणीव मराठीच्या निजभाषकाला असते. भाषिक ज्ञानाचाच हा एक पैलू होय.

त्याचप्रमाणे पुढील वाक्ये पाहा :

१३) त्याने चावीने दार उघडले.

१४) त्याने खुशीने दार उघडले.

वरवर पाहता या दोन्ही वाक्यांची रचना (तो + ने ना + ने दार उघड + विकार) अशी आहे. परंतु वाक्य (१३) मध्ये " चावी " या नामाचे कार्य येथे करणात्मक आहे, तर वाक्य (१४) मध्ये " खुशी " या नामाचे कार्य क्रियाविशेषणात्मक आहे, या भेदाची जाणीव आपल्याला असते. हा भेद आपल्याला उमज-लेला आहे, याचा पुरावा काय ? पुढील रचनात्मक प्रक्रियांमध्ये हा पुरावा सापडेल. उदाहरणार्थ,

१३) (अ) त्याने चावी घेऊन दार उघडले.

असे वाक्य आपण रचू. पण त्याच प्रक्रियेने सिद्ध झालेले–

१४) (अ) * त्याने खुशी घेऊन दार उघडले.

हे वाक्य मात्र कुरचित आहे, असे आपण म्हणू. दुसरी एक व्याकरणिक प्रक्रिया घेतली तर याच्या नेमका उलट प्रकार आढळेल :

१४) (आ) त्याने खूश होऊन दार उघडले.

अनुक्रमणिका

हे वाक्य सुरचित आहे असे आपण म्हणू, तर त्याच धर्तीवर रचलेले–

१३) (आ) *त्याने चावी होऊन दार उघडले.

हे वाक्य कुरचित आहे, असा निर्वाळा आपण देऊ. वरवर पाहता सारख्या दिसणाऱ्या रचनांमधील वैधर्म्य जाणवते, याचा हा पुरावा म्हणता येईल. हाही आपल्या भाषिक क्षमतेचाच एक पैलू होय.

आणखी एक वाक्य पाहा :

१५) पोलिस लाच खाणे थांबवतील.

या वाक्याचे दोन अर्थ होऊ शकतात. हे ज्ञान मराठीच्या निजभाषकाला असते. एक म्हणजे "स्वत: लाच खाणे पोलिस थांबवतील", तर दुसरा अर्थ म्हणजे "इतर कोणी तरी लाच खाणे ही गोष्ट पोलिस थांबवतील." येथील अनेकार्थता ही शब्दांच्या अर्थांशी निगडित नसून शब्दांच्या एकमेकांशी असणाऱ्या व्याकरणिक संबंधांशी निगडित आहे, ही गोष्ट येथे ध्यानात ठेवायला हवी : पहिल्या अर्थामध्ये "लाच खाणे" व "थांबवणे" या दोन्ही क्रियापदांचा कर्ता "पोलिस"च आहे. दुसऱ्या अर्थामध्ये "लाच खाणे"चा कर्ता "कोणी तरी" आहे, तर "थांबवणे"चा कर्ता "पोलिस" आहे.

या उदाहरणाच्या बाबतीतला आणखी एक लक्षणीय मुद्दा म्हणजे वरवर पाहता अगदी अशीच रचना असणाऱ्या पुढील वाक्यात मात्र ही अनेकार्थता आढळत नाही :

१६) पोलिस लाच खाणे सोडतील.

या वाक्यामध्ये "सोडणे" व "लाच खाणे" या दोहोंचा कर्ता "पोलिस"च असेल; "कोणी तरी" हा "लाच खाणे"चा कर्ता धरून वाक्याचा अर्थ लावता येणार नाही. "थांबवणे" हे प्रयोजक धातुरूप आहे; त्याच्याचसारखे "सोडवणे" हे प्रयोजक रूपही मराठीमध्ये आहे; परंतु वरील वाक्यात "सोडवणे" वापरले तर कुरचित वाक्य तयार होईल :

१७) *पोलिस लाच खाणे सोडवतील.

काही विशेष बुद्धिमत्ता वा संवेदनशीलता असणाऱ्या भाषकांपाशीच हे वर उल्लेखिलेले ज्ञान उपलब्ध असते, असे मुळीच नव्हे. मराठीचा निजभाषक असणे, या संकल्पनेत हे सारे अनुस्यूतच आहे. निजभाषिकाकडे असणारे भाषिक ज्ञान किती समृद्ध, किती सूक्ष्म असते, याचा पुरावा आपल्याला वरील रचनांमधून व त्यांच्याविषयी निजभाषकांनी घेतलेल्या निर्णयांमधून आपल्याला मिळू शकतो.

वाचिक-वर्तनामागे अमूर्त नियमांचे ज्ञान असते, या चॉम्स्की यांच्या भूमिकेवर स्किनर यांनी असा आक्षेप घेतलेला आहे की, कुत्र्याला चेंडू पकडता येऊ लागला म्हणजे त्याला यांत्रिकी-विज्ञानाच्या अमूर्त नियमांचे ज्ञान झाले आहे, असे म्हणण्यासारखे हे आहे. परंतु येथे अमूर्त नियम, व्याकरण इत्यादी संकल्पनांचे चॉम्स्की व स्किनर यांनी लावलेले अर्थ अगदी भिन्न आहेत, हे ध्यानात घ्यायला हवे. वैय्याकरणाने वा भाषावैज्ञानिकाने रचलेले व्याकरण आणि सर्वसामान्य भाषकापाशी असणारे भाषिक ज्ञान यांमध्ये काहीच फरक नसतो, असा दावा चॉम्स्की यांनी कोठेही केलेला नाही. सर्वसामान्य भाषकाला वैय्याकरणाची परिभाषा ठाऊक नसते; व्याकरणिक नियमांना आकारिक स्वरूप कसे द्यायचे, याचीही त्याला माहिती नसते. चॉम्स्की यांचे म्हणणे असे की, निजभाषक हा एखादे वाक्य सुरचित आहे की नाही, वाक्ये अनेकार्थी आहेत की नाहीत, वाक्यावाक्यांमध्ये काही संबंध आहेत की नाहीत, यांविषयी काही विधाने करू शकतो. निर्णय करू शकतो. किंबहुना प्रत्यक्ष भाषिक वर्तनात या निर्णयाचे प्रत्यंतर येत असते. त्यांची कारणमीमांसा त्याच्याकडून अर्थातच अपेक्षित नाही. परंतु भाषिक वर्तन व भाषाविषयक निर्णय भाषिक ज्ञानामूळेच शक्य होतात, हे नाकारता येणार नाही. निजभाषकापाशी असणारे भाषाविषयक सहजज्ञान (intuitions), हाही भाषिक सामग्रीचा (corpus) भाग मानायला हवा, व भाषाविज्ञानामध्ये त्याचे स्पष्टीकरण मिळायला हवे, असे चॉम्स्की यांचे म्हणणे आहे.

भाषेच्या स्वरूपाची चर्चा करताना निर्मितिशीलता, नियमबद्धता व भाषिक ज्ञान या संकल्पना चॉम्स्की यांच्या सिद्धान्तामध्ये केंद्रस्थानी आहेत. या सर्व संकल्पना मनोवैज्ञानिक सिद्धान्तनाच्या दृष्टीनेही महत्त्वाच्या आहेत. त्याचा अधिक विचार आपण पुढील दोन छेदकांमध्ये करू.

आ) व्याकरणाचे स्वरूप

मानवी भाषेच्या रचनेचे वा व्याकरणाचे स्पष्टीकरण द्यायचे असेल तर अनुक्रमलक्ष्यी किंवा साहचर्यलक्ष्यी तत्त्वे कुचकामी ठरतात, हे आपण वर पाहिलेच आहे. भाषेतील वाक्यांची संख्या ही अपरिमित

अनुक्रमणिका





असते; तेव्हा ती सर्व डोक्यात साठवून ठेवण्याचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही, कारण आपली स्मृती ही आपल्या शरीराप्रमाणेच परिमित असते. मग ही अपरिमित वाक्ये शक्य होतात तरी कशी ?

आपण पुन्हा संख्यांचे उदाहरण घेऊ. विषम संख्या या आपण सुट्या-सुट्या डोक्यात साठवून ठेवत नाही; तसे आपल्याला करताच येणार नाही, कारण सर्व विषम संख्यांचा संच हा एक अपरिमित संच आहे. परंतु सर्व विषम संख्यांचे आणि फक्त विषम संख्यांचे "जनन" किंवा "निर्देशन" (generation) करणारा एक नियम आपल्याला सांगता येईल. (२क्ष−१; क्ष = ०) किंवा शब्दांत सांगायचा तर (२क्ष वजा १, जेथे क्ष ची किंमत शून्य नाही), या नियमाने विषम संख्यांच्या संचाचे जनन वा निर्देशन होते, असे म्हणता येईल.

व्याकरणाच्या संदर्भातही चॉम्स्की यांनी generate ही संज्ञा वापरलेली आहे. भाषेमध्ये कोणत्या प्रकारच्या रचना समाविष्ट होऊ शकतात, याविषयी सुव्यक्त विधाने करणे व या रचनांचे सूत्रांच्या रूपात संरचनात्मक वर्णन करणे, हे व्याकरणाचे कार्य होय. यालाच व्याकरणाचे जननसामर्थ्य वा निर्देशनसामर्थ्य (generative capacity) असे म्हणतात. अनुक्रमलक्ष्यी वा साहचर्यलक्ष्यी व्याकरणाकडे हे निर्देशनसामर्थ्य पुरेशा प्रमाणात असणार नाही, ही गोष्ट आता सहज स्पष्ट होईल. वाक्यातील घटकांचे एकमेकांशी असणारे संबंध हे अनुक्रमावर वा साहचर्यावर आधारलेले नसतात, तर ते अधिक अमूर्त अशा नियमांच्या स्वरूपात असतात. या नियमांना पदबंधरचनेचे नियम (Phrase structure rules) असे म्हणता येईल.

१८) मुलगा पुस्तक वाचतो.

या वाक्याची पदबंधरचना पुढील नियमांच्या साहाय्याने दाखविता येईल :

नियम १. वाक्य ⟶ कर्तृनामपदबंध + क्रियापदबंध
नियम २. कर्तृनामपदबंध ⟶ नाम
नियम ३. क्रियापदबंध ⟶ कर्मनामपदबंध + क्रियापद
नियम ४. कर्मनामपदबंध ⟶ नाम
नियम ५. क्रियापद ⟶ धातू + विकार

आपण आधी पाहिलेल्या

१५) पोलिस लाच खाणे थांबवतील.

या वाक्याची पदबंधरचनाही खूपशी अशीच असेल. पहिले तीन नियम तेच राहतील :

नियम १. वाक्य ⟶ कर्तृनामपदबंध + क्रियापदबंध
नियम २. कर्तृनामपदबंध ⟶ नाम
नियम ३. क्रियापदबंध ⟶ कर्मनामपदबंध + क्रियापदबंध

चौथ्या नियमाचे स्वरूप काहीसे वेगळे राहील कारण येथे कर्मस्थानी एक वाक्यच दडलेले आहे :

नियम ४ (अ) कर्मनामपदबंध ⟶ वाक्य

आता येथे अडचण अशी की, या आत दडलेल्या वाक्याचा कर्ता "पोलिस" असू शकेल किंवा "इतर कोणी तरी" असू शकेल. या दोन शक्यतांमुळेच वा संदिग्धतेमुळेच वाक्य अनेकार्थी आहे, असे आपण म्हणतो. या दोन शक्यतांचे स्पष्टीकरण द्यायचे असेल तर आपल्याला वस्तुतः असे म्हणायला हवे की पृष्ठस्तरावर एकच रचना दिसत असली तरी अंतःस्तरावर दोन काहीशा भिन्न रचना या ठिकाणी आहेत. हे पुढीलप्रमाणे दाखविता येईल :

१५) अर्थ १ : पोलिस (पोलिस लाच खातात) थांबवतील.
अर्थ २ : पोलिस (इतर कोणी तरी लाच खाते) थांबवतील.

"लाच खाणे" हा पृष्ठस्तरावर दिसणारा वाक्यांश खरे पाहता दोन वेगवेगळ्या प्रकारे सिद्ध होतो : अर्थ १ मध्ये "लाच खाणे" या पृष्ठस्तरीय रचनेचे अंतःस्तरीय रूप "पोलिस लाच खातात" असे आहे, तर अर्थ २ मध्ये ते "कोणी तरी लाच खाते" असे आहे, असे म्हणता येईल.

या संदर्भामध्ये चॉम्स्की यांचे म्हणणे असे आहे, की भाषेच्या व्याकरणामध्ये केवळ पृष्ठस्तरीय विश्लेषण करून चालणार नाही. वरवर पाहता सारख्याच दिसणाऱ्या रचना एकाच प्रकारच्या असतील असे नाही; किंवा शब्दांच्या अनेकार्थतेपेक्षा अगदी वेगळी अशी संरचनात्मक अनेकार्थता वाक्यामध्ये असू शकते; किंवा वरवर पाहता अगदी भिन्न दिसणारी वाक्ये एकमेकांशी रचनात्मक दृष्ट्या संबंधित असू शकतात. यांतली काही उदाहरणे आपण वर पाहिलेली आहेत. या सर्वांचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी चॉम्स्की "रचनांतरण" (transformation) ही संकल्पना वापरतात. अगदी थोडक्यात सांगायचे तर भाषेतील प्रत्येक वाक्याला एक अंतःस्तरीय रचना (deep structure) असते;





तिच्यावर रचनांतरणाच्या नियमांची प्रक्रिया होऊन पृष्ठस्तरीय रचना (surface structure) सिद्ध होते. मानवी भाषेच्या व्याकरणामध्ये अंतःस्तरीय रचना, रचनांतरण व पृष्ठस्तरीय रचना हे तीन घटक अत्यावश्यक आहेत.

इ) मानवी मनाचे स्वरूप

भाषा आणि व्याकरण यांच्या स्वरूपाविषयीच्या या तत्त्वांबरोबरच मानवी मनाच्या स्वरूपाविषयी काही सिद्धान्तन चॉम्स्की यांनी केलेले आहे. मानवी मन ही एक "कोरी पाटी" (लॅटिनमधील संज्ञा वापरायची तर tabula rasa) असून ऐंद्रिय अनुभवांचे ठसे तिच्यावर उमटत असतात. ही अनुभववादी व वर्तनवादी भूमिका त्यांना अर्थातच मान्य नाही. भाषा संपादन करण्याची शक्ती ही मानवाला मिळालेल्या निसर्गदत्त जैविक देणग्यांपैकी एक आहे व तिचे स्वरूप ज्ञानात्मक आहे; तिच्या आधारेच भाषा शिकणे मानवाला शक्य होते, अशी भूमिका चॉम्स्की यांनी मांडलेली आहे.

ही भूमिका थोडी अधिक तपशिलवार मांडायला हवी, कारण आधुनिक भाषाविज्ञान, मनोविज्ञान व तत्त्वज्ञान या क्षेत्रांमध्ये ती वादग्रस्त ठरलेली आहे. चॉम्स्की यांनी या संदर्भामध्ये जो युक्तिवाद केलेला आहे, तो आपण येथे तपासू.

पूर्वी कधीही न ऐकलेल्या "नव्या" वाक्यांचे आकलन होणे आणि स्वतः "नव्या" वाक्यांची निर्मिती करणे, या प्रक्रिया आपल्या भाषिक प्रयोगात सतत घडत असतात. या प्रक्रिया शक्य होतात त्या भाषिक क्षमतेमुळे, म्हणजेच भाषिक नियमव्यवस्थेच्या ज्ञानामुळे. भाषिक घटकांचे व नियमव्यवस्थेचे ज्ञान प्राप्त करून घेण्याची एक ज्ञानात्मक कुवत (cognitive capacity) मानवापाशी निसर्गतःच असते; मानवी मनाच्या निसर्गदत्त जैविक घडणीचा तो एक अंगभूत भागच असतो. हा मुद्दा मांडताना चॉम्स्की यांनी पुढील पुरावा दिला आहे. मूल लहानाचे मोठे होत असताना त्याच्या कानांवर जे भाषिक प्रयोग पडतात ते नेहमी व्याकरणशुद्ध वा परिपूर्ण स्वरूपाचे असतीलच असे नाही. यात अर्धवट सोडलेली वाक्ये असतात. "होय", "नाही", "केव्हा", "मग", "नको", "जाऊ या" "शाब्बास" या तऱ्हेचे उद्‌गार असतात. अनेकदा व्याकरण दृष्ट्या अशुद्ध प्रयोगही लहान मुलांच्या कानांवर पडत असतात. भाषिक अनुभव म्हणून विचार करता तो अगदी तुटपुंजा, अपुरा व सदोष असतो. परंतु त्यामुळे काहीही बिघडत नाही. मूल जर अव्यंग असेल– त्याची वागींद्रिये वा मेंदूमधील वाचाकेंद्रे ही शाबूत असतील– तर या तुटपुंज्या व सदोष अनुभवातूनच अत्यंत व्यामिश्र, समृद्ध व पूर्णाकारी अशी नियमव्यवस्था मानवी मनात बालपणीच निर्माण होते. साधारण १८ महिने ते ४८ महिने या वयाच्या कालखंडात ही प्रक्रिया घडते, आणि आजूबाजूच्या सामाजिक, सांस्कृतिक वा शैक्षणिक परिस्थितीचा तिच्यावर मूलतः काहीही परिणाम घडत नाही; म्हणजे असे की, मूल समाजाच्या ज्या थरात वा कुटुंबात वाढते आहे त्याची शैक्षणिक पातळी वगैरे गोष्टींचा भाषेचे सहजज्ञान प्राप्त होण्याशी काहीच संबंध नसतो. मुलाचा कल वा अभिवृत्ती (aptitude) किंवा बुध्यांक (I. Q.) याही गोष्टींचा भाषा आत्मसात होण्याशी काहीही संबंध नसतो.

दुसरे म्हणजे, प्रौढांशी तुलना करता लहान मूल अत्यंत सहजपणे व प्रचंड वेगाने भाषा आत्मसात करीत असते. ज्या सहजतेने मूल चालायला लागते त्याच सहजतेने ते बोलायलाही लागते. प्रौढांना मात्र नवी भाषा शिकायची म्हटली की खूप धडपड व खटपट करावी लागते. शिवाय कोणत्याही प्रकारच्या अध्यापनप्रक्रियेची गरज लहान मुलाला भासत नाही; केवळ भाषेशी संपर्क आला, तिचा अनुभव मिळाला की मूल आपोआप त्या भाषेची नियमव्यवस्था आत्मसात करते.

भाषा शिकण्याविषयी सर्वसामान्यतः ज्या समजुती आढळतात, त्यांच्याशी पूर्णपणे विसंगत अशी ही भूमिका आहे. वर्तनवादी व संरचनावादी भूमिका घेणाऱ्या भाषाभ्यासकांनी तसेच मनोवैज्ञानिकांनी मांडलेल्या भूमिकेशी तर ही अजिबात जुळणारी नाही. चॉम्स्की यांनी ही भूमिका फार अतिशयोक्त स्वरूपात मांडलेली आहे, असे म्हणता येईल का? ज्या अमूर्त, सैद्धान्तिक पातळीवर चॉम्स्की विवेचन करीत आहेत ती ध्यानात घेतल्यास त्यांची भूमिका अतिशयोक्त नाही, असे म्हणावे लागते. आपले भाषेविषयीचे पूर्वग्रह बाजूला ठेवून नेहमीचा अनुभव तपासला तर आपण प्रत्यक्ष शिकवतो तशी भाषा लहान मूल कधीच बोलत नाही. "चुका" सुधारण्याच्या आपल्या कोणत्याही प्रयत्नांना ते दाद देत नाही, आपलेच नियम तयार करून ते

अनुक्रमणिका

बोलत राहते, हे सहज ध्यानात येईल. वर्तननियंत्रणाच्या कोणत्याही प्रयत्नांना निदान भाषेच्या बाबतीत तरी मूल दाद देत नाही, याचे कारण काय असावे ? मुलाच्या स्वभावातील आडमुठेपणा, नव्या पिढीमधील आज्ञाधारकतेचा अभाव वा बंडखोरीची प्रवृत्ती वगैरे कारणे देऊन येथे भागण्यासारखे नाही. प्रत्यक्ष अनुभव व मनोगतज्ञान यांतला संबंधच जरा अधिक खोलात जाऊन तपासणे आवश्यक आहे. अनुभववादी, प्रत्यक्षार्थवादी व वर्तनवादी मानतात तसा त्यांच्यात कार्यकारणभावाचा संबंध असतो, असे म्हणता येणे शक्य नाही. मानवी मन ही काही "कोरी पाटी" नसते. अनुभव हे कारण व ज्ञान हे कार्य असे म्हणता येत नाही. मानवी मनात अंगभूतपणे उपस्थित असणाऱ्या सामर्थ्यामुळे ज्ञानात्मक प्रक्रिया घडून येत असतात, असाच निष्कर्ष यातून काढावा लागतो.

शारीरिक वाढीचे उदाहरण घेऊन हा मुद्दा मांडता येईल. अन्न आणि शरीराच्या अवयवांची वाढ, यांत कार्यकारणभावाचा संबंध असतो, असे म्हणता येईल का ? शरीराच्या वाढीसाठी अन्न अत्यावश्यक असते हे खरे; परंतु, पक्षी जे अन्न खातात ते माणसाने खाल्ले तर त्याला बाहूंच्या जागी पंख फुटणार नाहीत, हे निश्चित. शारीरिक अवयवांच्या बाबतीत जे लागू पडते तेच मानसिक अवयवांनाही लागू पडते, असे चॉम्स्की यांचे म्हणणे आहे. मानवापाशी अनेक प्रकारची मानसिक सामर्थ्ये असतात; उदाहरणार्थ, दृक व श्राव्य संवेदनांचा अर्थ लावणे, भाषिक अनुभवांचा अर्थ लावणे, इत्यादींसाठी वेगवेगळ्या यंत्रणा मानवी मनात विकसित होत असतात. या यंत्रणा मुळात निसर्गदत्त वा जैविक स्वरूपाच्या असतात, असे मानणे जास्त संयुक्तिक आहे. भाषा आत्मसात करण्याची जी जैविक यंत्रणा मानवी मनात असते, तिला "भाषार्जनाची यंत्रणा" (Language Acquisition Device किंवा थोडक्यात LAD) असे नाव चॉम्स्की यांनी दिले आहे (Chomsky, १९६४).

विशिष्ट भाषा संपादन करण्याची ही यंत्रणा अर्थातच नव्हे. भाषाभाषांमधील भेद सीमित करणारी काही मूलभूत तत्त्वे असतात; या तत्त्वांचे मिळून "सर्वनिष्ठ व्याकरण" (Universal Grammar) बनते. असा चॉम्स्की यांचा दावा आहे (Chomsky, १९७९ : १८०–९७). भाषार्जनाची यंत्रणा ही या सर्वनिष्ठ व्याकरणाच्या रूपात मानवाला जैविक देणगी म्हणून प्राप्त झालेली असते, असे प्रतिपादन त्यांनी केलेले आहे. सर्वनिष्ठ व्याकरणाची ही तत्त्वे संरचनात्मक वा आकारिक (formal) स्वरूपाची असतात. भाषाभाषांमध्ये ही जी आकारिक सामान्ये आढळतात त्यांचे स्पष्टीकरण ऐतिहासिक वा भौगोलिक पुराव्यांच्या साहाय्याने देता येत नाही. या संदर्भामध्ये संशोधकांना पुढील पुरावे सापडलेले आहेत : वाक्यरचनांचे काही प्रकार [उदाहरणार्थ, प्रश्नार्थक रचना, संबंधी रचना (Relative Clause), इत्यादी] अनेक भाषांमध्ये सारखाच आकार घेताना आढळून आलेले आहेत, किंबहुना मूलभूत रचनांचे काही सार्वत्रिक साचे असलेले आढळतात व त्या साच्यांपैकी काही साच्यांचा वापर विशिष्ट भाषा करीत असतात; वेगवेगळ्या भाषांमधील बालभाषेचे टप्पेही खूपसे सारख्याच स्वरूपाचे असलेले दिसतात.

उदाहरणादाखल काही रचना घेऊ. विधानार्थी वाक्ये व प्रश्नार्थी वाक्ये या रचना सर्व मानवी भाषांमध्ये आढळतात; त्यांच्यात भेद असतो तसेच एक रचनात्मक नातेही असते. मराठीमध्ये "हो/नाही" उत्तर अभिप्रेत असणारी प्रश्नार्थी वाक्ये (Yes/No Interrogatives) विधानार्थी वाक्यांशी पुढील प्रकारे संबंधित असलेली आढळतात :

१९) **विधानार्थी** : मोहनने पत्र लिहिलं.

(**लिहिलं** या शब्दावर उतरती सुरावट किंवा falling intonation)

२०) **प्रश्नार्थी** : (अ) मोहनने पत्र लिहिलं ?

(**लिहिलं** या शब्दावर चढती सुरावट किंवा rising intonation)

(आ) मोहनने पत्र लिहिलं ना ?/नं ?/नाही का ?

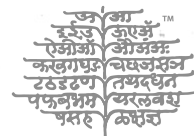
(विधानार्थी वाक्य तसेच ठेवून त्याच्यापुढे प्रश्नपूरक वाक्यांश जोडून)

(इ) मोहनने पत्र लिहिलं का ?/ **काय** ?

(**का, काय** या खास प्रश्नवाचक रूपांचा उपयोग)

मराठीमध्ये शब्दांच्या क्रमामध्ये बदल करून प्रश्नार्थी वाक्ये बनत नाहीत. परंतु इंग्लिशसारख्या भाषेत तो प्रकार महत्त्वाचा असतो, व त्याच बरोबर वर उल्लेखिलेले प्रकारही आढळतात :

२१) *Declarative* ; Mohan wrote a letter. (Falling intonation on ***letter***)





अनुक्रमणिका

२२) *Interrogative* : (a) Mohan wrote a letter ? (Rising intonation on *letter*)

(b) Mohan wrote a letter, didn't he ? / right ?

(by adding a tag question)

(c) Did Mohan write a letter ? (by performing a syntactic operations such as inverting subject and verb, and adding the appropriate form of *do* at the beginning).

आजवर भाषावैज्ञानिकांनी अनेक भाषांच्या रचनांचा अभ्यास करून त्यांची व्याकरणे लिहिलेली आहेत, परंतु वर उल्लेखिलेल्या तीन-चार प्रकारांपेक्षा वेगळी अशी प्रश्नार्थक रचना कोठेही आढळलेली नाही.

मराठीमधील आणखी काही रचना पहा :

२३) (अ) मी ज्याला ओळखतो तो तुझा मित्र आला होता.

(आ) तुझा मित्र ज्याला मी ओळखतो तो आला होता.

ही मराठीतील "संबंधी रचनां"ची (Relative Clause Structure) उदाहरणे आहेत. यांपैकी (अ) ही रचना नेहमी वापरली जाणारी आहे, तर (आ) ही क्वचितच वापरली जात असली तरी तिला कुरचित म्हणता येणार नाही. ही वाक्ये दोन वाक्यांच्या संयोगाने घडलेली आहेत, ही गोष्ट उघड आहे. या वाक्यांची अंत:स्तरीय रचना व तिच्यावर होणारी रचनांतरणाची प्रक्रिया पुढीलप्रमाणे दाखविता येईल :

२३) (अ) (मी कुणाला तरी ओळखतो) + (कुणी तरी तुझा मित्र आला होता)

→ मी ज्याला ओळखतो + तो तुझा मित्र आला होता.

अंत:स्तरावरील दोन्ही रचनांमध्ये "कुणी तरी" हा शब्द आहे; तो एकाच व्यक्तीचा निर्देश करीत असल्याने (co-referential) रचनांतरण होऊन या शब्दाऐवजी "जो" व "तो" यांचा प्रयोग होतो आणि (मी ज्याला ओळखतो) हा "मित्र" या नामाची व्याप्ती दर्शविणारा वाक्यांश (तो तुझा मित्र आला होता.) या मुख्य वाक्याला जोडला जातो. (आ)मध्येही हीच प्रक्रिया घडते; फक्त आणखी एक रचनांतरण होऊन "तुझा मित्र" हा मुख्य वाक्यातील वाक्यांश रचतेच्या आद्यस्थानी येतो व तसे झाल्यावर "मी ज्याला" याचा क्रम रचनांतरणाने उलटा होऊन "ज्याला मी" अशी रचना सिद्ध होते.

इंग्लिशमधील Relative Constructions मध्ये थोडा वेगळा प्रकार दिसतो :

२४) (अ) Your friend had come whom I know.

(आ) Your friend whom I know had come.

(२३) आणि (२४) मधील वाक्यांची तुलना केली तर असे दिसते की मराठीमध्ये "जो" या "संबंधी" सर्वनामाचा प्रयोग झाल्याबरोबर "तो" या सर्वनामाचाही प्रयोग करावा लागतो; तसे केले नाही तर रचना कुरचित ठरेल.

२३) (अ१)* मी ज्याला ओळखतो तुझा मित्र आला होता.

(आ२)* तुझा मित्र ज्याला मी ओळखतो आला होता.

याच्या उलट इंग्लिशमध्ये who, whom, which वा that ही संबंधी सर्वनामे वापरल्यावर त्यांच्याबरोबर पुन्हा सर्वनाम वापरता येत नाही :

२४) (अ१)* Your friend *he* had come whom I know.

(आ२)* Your friend whom I know *he* had come.

मराठी व इंग्लिश या दोन भाषांमधील या उदाहरणांवरून "संबंधी रचनां"चे दोन प्रकार आपल्या हाती लागले : एक प्रकार म्हणजे मराठीतल्याप्रमाणे सर्वनाम वापरून, तर दुसरा इंग्लिशप्रमाणे सर्वनाम न वापरता. आता या संदर्भातला सर्वांत महत्त्वाचा मुद्दा असा की, या दोन प्रकारांशिवाय आणखी एखाद्या प्रकारे संबंधी रचना घडताना भाषावैज्ञानिकांना अजून तरी आढळलेली नाही. अक्षरश: अनंत शक्यता असताना संबंधी रचना अशा "साचेबंद" का असाव्या ?

या संदर्भात चॉम्स्की यांनी केलेले अनुमान असे की भाषाभाषांमधील रचनांमध्ये भेद असले तरी त्या भेदांवर काही निश्चित अशी बंधने असली पाहिजेत; या बंधनांनी आखून दिलेल्या वा सीमित केलेल्या





साच्यांमध्ये वा चौकटींमध्येच मानवी भाषा वावरू शकतात.

लहान मूल भाषा आत्मसात करीत असताना ते वेगवेगळ्या टप्प्यांमधून जात असते. मनोवैज्ञानिकांनी यासंबंधी केलेल्या संशोधनावरून असे दिसते, की बाल-भाषेच्या विकासाचे टप्पेही खूपसे ठरवून दिल्यासारखे, एकाच साच्याचे असतात. मराठीच्या संदर्भात नकारार्थी रचना आत्मसात होताना पुढील प्रक्रिया घडताना आढळतात. दोन वा तीन शब्दांच्या टप्प्यामधून जात असताना "नतो" किंवा "नको" असा शब्द एखाद्या शब्दाच्या पुढे टाकून नकारार्थी रचना साधली जाते :

२५) दुदु नतो.
२६) दे नतो.
२७) घे नतो.
२८) बाबा गेला नतो.

त्यापुढच्या टप्प्यामध्ये बहुधा "नको–नाही" किंवा "नतो–नाही" असा जोड-नकारही वापरला जातो. आता या तऱ्हेची वाक्ये लहान मुले आपली आपणच निर्माण करीत असतात, ही गोष्ट उघड आहे. प्रौढांनी अशी वाक्ये प्रथम उच्चारली व ती ऐकून मुले शिकली, असा काही प्रकार येथे नसतो; प्रौढ-भाषेच्या व्याकरणानुसार ही वाक्ये कुरचितच आहेत. बालभाषेचे प्रारंभीचे हे टप्पे ओलांडून नकारार्थी वाक्यांमधील वेगवेगळी धातुरूपे आत्मसात करून, तसेच (उद्देश्य + विधेय) ही रचना आत्मसात करून, मूल प्रौढ–भाषेच्या जवळ सरकत असते :

२५) (अ) मला दूध नको.
२६) (अ) मी देणार नाही.
२७) (अ) घेऊ नको.
२८) (अ) बाबा गेला नाही.
(आ) बाबा, जाऊ नको / नकोस.

आता प्रश्न असा, की नेमक्या याच प्रकारच्या टप्प्यांमधून बालभाषा का जाता असते ? याही प्रश्नाचे उत्तर सार्वत्रिक भाषिक तत्त्वांच्या किंवा भाषिक सामान्यांच्या (Language Universals) संकल्पनेच्या साहाय्याने देता येते. विनासायास पद्धतीने व अत्यंत झपाट्याने घडणारी बालभाषेतील ठरावीक स्वरूपाची स्थित्यंतरे म्हणजे निसर्गदत्त वा अंगभूत अशा तत्त्वांच्या साहाय्याने संपादिलेल्या ज्ञानाचीच उदाहरणे असतात, असे प्रतिपादन चॉम्स्की यांनी केलेले आहे.

बालभाषेचे सार्वत्रिक आढळणारे टप्पे असोत वा सार्वत्रिक आढळणाऱ्या भाषिक रचनांचे साचे असोत, दोहोंमधून भाषिक सामान्यांची एक चौकट आढळते. या चौकटीच्या आधारे भाषिक अनुभवामधून संरचनांचे ज्ञान मानवी मनाला होते, आणि यातूनच विशिष्ट भाषेची व्याकरणिक व्यवस्था मनामध्ये रचली जाते. भाषार्जन यंत्रणेचे चॉम्स्की यांना अभिप्रेत असणारे स्वरूप हे थोडक्यात असे आहे.

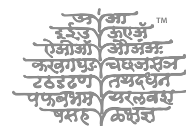
६. उपसंहार

भाषार्जन यंत्रणा ही मानवाच्या ज्ञानात्मक जैविक घडणीचा एक भाग असते, या चॉम्स्की यांनी मांडलेल्या तत्त्वाचे दोन पैलू शेवटी स्पष्ट करायला हवेत. एक म्हणजे भाषा ही **सर्व** मानवांपाशी असतेच असते : भाषिक सामान्यांच्या संकल्पनेच्या साहाय्याने याचे स्पष्टीकरण कसे देता येते, हे आपण वर पाहिलेच आहे. या तत्त्वाचा दुसरा पैलू म्हणजे, भाषा ही **फक्त** मानवापाशीच असते, हा निष्कर्ष होय : भाषा हा मानवाचा एक जीव-जाति-विशिष्ट (species specific) गुण-धर्म आहे; मानवेतर जीवजातींपाशी "भाषा असत नाही."

भाषेविषयीच्या सर्वसामान्य समजुतींना हा निष्कर्ष धक्का देणारा आहे, यात शंका नाही. सामान्यत: आपण असे मानतो, की मानवेतर जीवांपाशीही "भाषा" असते–म्हणजे त्यांच्यापाशी स्वत:ची संदेशनपद्धती असते, आणि ती स्वरूपाच्या व कार्याच्या दृष्टीने मानवी भाषेसारखीच असते. मनोविज्ञान, भाषाविज्ञान व जीवविज्ञान या क्षेत्रांमधून काही आधार घेऊन या समजुतीला काहीसे प्रतिष्ठित रूपही देता येते. संरचनावादी भाषावैज्ञानिक आणि वर्तनवादी मनोवैज्ञानिक यांनी या समजुतीला पाठिंबा दिला आहे, असेही म्हणता येईल. मधमाशांसारखे कीटक, चिंपांझींसारखे पशू, काही विशिष्ट प्रकारचे पक्षी इत्यादींच्या संदेशनपद्धतींच्या अभ्यासावरून काही अभ्यासकांनी असा निष्कर्ष काढलेला आहे की या संदेशनपद्धती व मानवी भाषा यांच्यामध्ये फरक असला तरी तो संख्यात्मक असतो, गुणात्मक वा स्वरूपात्मक नसतो.

वॉशू व सेरा या चिंपांझींना मूक-बधिरांची चिन्ह-भाषा (American Sign Language) शिकविण्याचे प्रयत्न या संदर्भात फार गाजलेले आहेत. गार्डनर पती-पत्नींनी वॉशूला तर डॉ. डेविड प्रिमॅक

अनुक्रमणिका



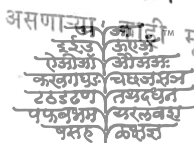


यांनी सेराला शिकविण्याचे प्रयत्न केले व या दोन्ही प्रयोगांची अत्यंत काळजीपूर्वक नोंदही या संशोधकांनी करून ठेवलेली आहे (Gardener and Gardner, १९६९; Premack, १९७२). १९७४ ते १९७७ या चार वर्षांमध्ये कोलंबिया विद्यापीठात हर्बर्ट टेरस या मनोवैज्ञानिकाच्या नेतृत्वाखाली एका मोठ्या अभ्यास-गटाने निम चिम्स्की (Nim Chimpsky ?) या चिंपांझीला चिन्ह-भाषा शिकविण्याचे प्रयत्न वैज्ञानिक पद्धतींचा आधार घेऊन व आधीच्या प्रयत्नाचे स्वरूप लक्षात घेऊन केले (Terrace, १९७९). चिंपांझींना "भाषा" शिकविण्याचे हे प्रयत्न खूपसे यशस्वी झालेले आहेत आणि मानवी भाषेचे काही मूलभूत गुणधर्म या चिंपांझींच्या चिन्ह-भाषा शिकण्याच्या प्रक्रियेत आढळले आहेत, असा दावाही काही संशोधकांनी केलेला आहे. चिंपांझींना बोलता येत नसले तरी चिन्ह-भाषेद्वारा त्यांना मानवाशी संदेशन करायला शिकवता येणे शक्य आहे, असे आपण वादापुरते मान्य करू. परंतु तरीही एक मूलभूत प्रश्न येथे उरतोच. हे प्रयोग यशस्वी झाले याचा अर्थ नेमका काय होतो? "भाषा" ही चिंपांझींच्या जैविक घडणीचा भाग ठरते का? एक म्हणजे चिंपांझींना चिन्ह-भाषा शिकायला-शिकवायला प्रचंड प्रयास पडलेले आहेत. दुसरे म्हणजे त्यांनी आत्मसात केलेली चिन्ह-भाषेची व्यवस्था मानवी भाषेच्या व्यवस्थेशी तुलना करता अगदीच प्राथमिक पातळीवरील आहे. निम चिम्स्की या चिंपांझीला शिक्षण देणाऱ्या अभ्यासगटाचे नेते टेरस यांनी महत्त्वाचे पुरावे देऊन काढलेला निष्कर्ष मननीय आहे : मानवी मूल ज्या उत्स्फूर्तपणे नवनवीन रचना करीत असते ती उत्स्फूर्तता निमच्या चिन्ह-भाषेच्या वापरात आढळली नाही; शिवाय नवीन चिन्हे शिकल्यानंतर तसेच चिन्हाचा उपयोग करण्याचा बराच अनुभव मिळूनही निमच्या वाक्यांची लांबी फारच कमी राहिली; याउलट, अगदी मूक-बधिर असणाऱ्या मानवी मुलांच्या बाबतीतसुद्धा वाक्यांची सरासरी लांबी वाढत जाताना आढळते; तेव्हा मानवी भाषा ज्या प्रकारच्या व्याकरणिक प्रक्रियांवर आधारलेली असते त्या प्रकारच्या प्रक्रिया चिंपांझींच्या चिन्ह-भाषेच्या वापरामध्ये आढळतात असे मानण्याला सबळ पुरावा नाही.[९]

एक समांतर उदाहरण घेऊ. भुंकणे हा कुत्र्यांच्या जैविक घडणीचा भाग असतो, हे मान्य व्हायला अडचण पडू नये : कारण कुत्री भुंकायला शिकतात असे म्हणणे हास्यास्पद ठरेल; ती त्यांना मिळालेली निसर्गदत्त देणगी आहे, त्यांच्या जैविक घडणीशी तिचा संबंध आहे, असे म्हणणे जास्त सयुक्तिक आहे. आता माणसे भुंकायला शिकू शकतात, यात शंकाच नाही; परंतु त्यावरून भुंकणे हा त्यांच्या जैविक घडणीचा भाग असतो असे म्हणता येणार नाही, किंवा भुंकणे हा कुत्र्यांच्या जैविक घडणीचा भाग असतो, या तत्त्वालाही बाधा येणार नाही. तोच प्रकार पक्ष्यांच्या घरटी बांधण्याच्या जैविक प्रेरणेबाबत खरा आहे. घरटी बांधणे, भुंकणे या क्रिया जीवजातीविशिष्ट जैविक प्रेरणांवर आधारलेल्या असतात, याचा अर्थ इतर कोणत्याही जीवजातीला त्या क्रिया करताच येणार नाहीत, असा होत नाही, तर त्या क्रिया करण्यासाठी लागणारी विशिष्ट जैविक तयारी त्या त्या जीवजाती-मध्ये निसर्गतः आढळून येते, असा होतो.

मानवाची संदेशनाची **गरज** भाषेमुळे भागवली जाते, असे सर्वसामान्यतः मानले जाते. परंतु लहान बालक ज्या वयात भाषा आत्मसात करते (वयाच्या सुमारे दीड वर्षापासून चौथ्या ते पाचव्या वर्षापर्यंत) त्या वयात त्याचे आई-वडील त्याला भरवत असतात, न्हाऊ घालत असतात, निवारा देत असतात, त्याची संपूर्ण काळजी घेत असतात. तेव्हा गरजेपायी भाषा आत्मसात होते, असे काही म्हणता येणार नाही. अठ्ठावीस ते अठ्ठेचाळीस महिने या वयातच भाषा मानव का आत्मसात करतो, या प्रश्नाला गरज – निदान सामाजिक – सांस्कृतिक गरज – हे उत्तर देऊन भागणार नाही. शिवाय या वयामध्ये भाषा प्रत्यक्ष शिकविण्याचा जवळपास काहीही परिणाम होत नाही, असेही अभ्यासकांना आढळले आहे. उभे राहणे, चालायला लागणे, या क्रिया ज्या सहजतेने व ज्या वेगाने मूल करू लागते त्याच प्रकारची सहजता व वेग भाषा बोलू लागण्याच्या क्रियेतही आढळतो (Lenneberg, १९६७ : १२५). भाषेची व्याकरणव्यवस्था ज्या तऱ्हेने मानवी मनात विकसित होते त्यावरून ही प्रक्रिया मानवीज्ञानात्मक सहजप्रेरणेचा वा ज्ञानात्मक जैविक घडणीचा एक पैलू असतो, असा निष्कर्ष काढणे चुकीचे ठरणार नाही.

आधुनिक संरचनावादी भाषाविज्ञानामध्ये आणि मनोविज्ञानामध्ये प्रचलित असणाऱ्या काही मूलभूत





अनुक्रमणिका

संकल्पनांचे व त्यांच्यावर आधारलेल्या सिद्धान्तांचे खंडन चॉम्स्की यांनी केलेले आहे. त्यांनी केलेल्या या तात्त्विक खंडनातून व त्यांच्या स्वतःच्या सिद्धान्तामधून मनोवैज्ञानिक भाषाविज्ञानाला एक नवी संशोधनात्मक चौकट प्राप्त झालेली आहे. बालभाषा, मानवेतर प्राण्यांचे संदेशवहनात्मक वर्तन, मानवाला प्राप्त झालेल्या जैविक यंत्रणा, या सर्वांविषयी या नव्या चौकटीच्या आधारे संशोधन चालू आहे. या संशोधनातून मनाच्या जैविक घडणीविषयी चॉम्स्की यांनी मांडलेली तत्त्वे बरोबर आहेत असे सिद्ध करता येईल इतका सबळ पुरावा मिळाला आहे, असे आज जरी म्हणता आले नाही तरी मानवी मनाविषयी व भाषेविषयी नव्याने विचार करायला लावणारा सिद्धान्त म्हणून चॉम्स्की यांच्या सिद्धान्ताचे कार्य फार मोठे आहे.

चुकीची दुरुस्ती

ह्या लेखातल्या काही टीपांचे संदर्भक्रमांक यथास्थळी देणे मुद्रणात अनवधानाने राहून गेले. कृपया क्षमस्व. ह्या चुका भरून काढण्यासाठी संदर्भक्रमांकांशी संबंधित मजकूर कोठे आहे ते खालीलप्रमाणे दाखविले आहे. –संपादक.

पृष्ठ	स्तंभ	ओळ	मजकूर
६९	२	खालून तिसरी	fiability) होय.[१] हे तत्त्व भाषेवैज्ञानिक व मनो-
७०	१	वरून चौदावी	कारी स्वरूपाचा दावा केलेला आहे.[२]
७०	२	वरून सोळावी	ते खाल्ले.[३]
७५	२	वरून नववी	आहे.[४] "आत्मलक्ष्यी करणात्मक प्रतिक्रिया" अशी
७८	१	खालून नववी	शयोक्ती ठरू नये.[५]
७८	२	वरून सहावी	आहे. तिचा थोडक्यात विचार करू.[६]
८०	२	वरून आठवी	आहे.[७] परंतु येथे अमूर्त नियम, व्याकरण इत्यादी

टीपा

१. तार्किक प्रत्यक्षार्थवादी भूमिकेच्या तात्त्विक आढाव्यासाठी पहा : रेगे, १९७७ : ३३७–४०. शिवाय पहा : वाडेकर, १९७४ यातील भट्ट १९७४ यांची "तार्किक अनुभवसत्तावाद" ही नोंद. ही मुख्यतः ऐतिहासिक आढाव्यासाठी उपयुक्त आहे.

२. Chomsky, १९७२ : २८. स्वतःच्या भूमिकेचा संबंध चॉम्स्की यांनी थेट रेने देकार्त या सतराव्या शतकातील फ्रेंच तत्त्वज्ञाच्या लेखनातून निर्माण झालेल्या "विवेकवादी" (Rationalist) भूमिकेशीही जोडलेला आहे. परंतु देकार्त व चॉम्स्की यांच्या भूमिकांमधील परस्परसंबंधांचा तपशिलवार विचार हा स्वतंत्र लेखाचाच विषय असल्याने या लेखात त्या प्रश्नाचा परामर्ष घेतलेला नाही. पहा : Chomsky १९६६.

३. पहा : Bloomfield, १९३३ : २२. ब्लूमफील्ड यांच्या मूळ उताऱ्याचे जवळजवळ शब्दशः भाषांतर येथे दिलेले आहे.

४. An extension of the autoclitic formula permits us to deal with certain remaining verbal responses... and (with) certain fragments of responses which occur in 'inflections' as well as with the order in which responses apper in larger samples of verbal behaviour. Traditionally these comprise the subjet matter of grammar and syntex. (Skinner, १९५७ : ३३१)

५. पहा : Greene, १९७२.

६. चॉम्स्की यांच्या समग्र भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताच्या अधिक तपशिलवार विवेचनासाठी पहा : मालशे (आगामी). चॉम्स्की यांनी "Mental Representations" या आपल्या लेखात स्वतःच्या तात्त्विक

अनुक्रमणिका





भूमिकेचा गोषवारा दिलेला आहे. या लेखाचे मराठीत भाषांतर उपलब्ध आहे. पहा : चॉम्स्की, १९८८–८९.

७. The behaviour of one who speaks correctly by applying the rules of a grammar merely resembles the behaviour of one who speaks correctly from long experience in a verbal community. The efficiency may be the same, but the controlling variables are different and the behaviours are therefore different. Nothing which could be called following a plan or applying a rule is observed when behaviour is a product of the contingencies alone. To say that "the child who learns a language has in some sense consturcted the grammar for himself" (Chomsky, १९५९) is as misleading as to say that a dog which has learned to catch a ball has in some sense constructed the relevent part of the science of mechanics. Rules can be extracted from the reinforcing contingencies in both cases; and once in existence they may be used as guides. The direct effect of the contingencies is of a different nature (Skinner, १९६६ : २९).

८. धोंगडे (१९८३ : १८६–१९४) यांनी मराठीतील "संबंधी रचनां"ची चर्चा करताना पुढील वाक्याचाही उल्लेख केलेला आहे :

तिनं त्या पुस्तकाची मागणी केली, की जे पुस्तक मी विकत घेतलं त्या पुस्तकाची.

परंतु पृष्ठस्तरीय रचना म्हणून या प्रकारचे वाक्य मराठीत सुरचित आहे का, याविषयी मला दाट शंका आहे.

९. I must therefore conclude– though reluctantly– that until it is possible to defeat *all* clausible explanations short of the intellectual capacity to arrange words according to a grammatical rule, it would be premature to conclude that a chimpanzee's combinations show the same structure evident in the sentences of a child. The fact that Nim's utterances were less spontaneous and less original than those of a child and that his utterances did not become longer, both as he learned as new signs and as he acquired more experience in using sign language, suggests that much of the structure and meaning of his combinations was determined, or at least suggested by, the utterances of his teachers. (Terrace, १९७९ : २२१).

संदर्भ

मराठी

चॉम्स्की, नोम – १९८८–८९. "मानसिक प्रतिरूपे". "Mental Representations", *Suracuse Scholar*, Fall, १९८३, pp. ५–२१ या लेखाचे भाषांतर (भाषां. : मिलिंद स. मालशे) **अनुष्टुभ**, दिवाळी १९८८, पृ. ४१–५३ व जाने.–फेब्रु., १९८९, पृ. २७–३६.

धोंगडे, रमेश – १९८३. **अर्वाचीन मराठी : एक भाषावैज्ञानिक अभ्यास.** पुणे : म. वि. ग्रं. नि. मं. व कॉन्टिनेन्टल.

मालशे, मिलिंद स. (आगामी), "नोम चॉम्स्की यांचा भाषावैज्ञानिक सिद्धान्त." **भाषा आणि जीवन.** ९.३ आणि ९.४.

भट्ट, जी. पी. – १९७४. "तार्किक अनुभवसत्तावाद". वाडेकर, १९७४ यातील नोंद; द्वितीय खंड, पृ. १०५–१०६.

रेगे, मे. पुं. – १९७७. "तार्किक प्रत्यक्षार्थवाद", **मराठी विश्वकोश** : खंड ७, मुंबई : महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ.

अनुक्रमणिका

वाडेकर, दे. द.– (संपा.) १९७४. **मराठी तत्त्वज्ञान महाकोश** (त्रिखंडात्मक) पुणे : मराठी तत्त्वज्ञान–महाकोश मंडळ.

इंग्लिश

Aitchison, Jean 1976. *The Artioulate Mammal: An Introduction to Psycholinguistics*. London : Hutchinson.

Chomsky, Noam 1958. 'A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behaviour, Language,* 35 : 26–58. Included in Fodor & Katz, 1964 : 547–578.

— 1964. " Current Issues in Linguistic Theory ". In Fodor and Katz, 1964 : 50–118.

— 1965. *Aspects of the Theory of Syntax,* Cambridge, Mass. : MIT Press.

— 1966. *Cartesian Linguistics,* Lanham : University Press of America.

— 1972. *Language and Mind.* N. Y. : Harcourt, Brace and Jovanovich. (Enlarged Ed; 1st ed. 1968).

— 1975. *Reflections on Language.* Glasgow : Fontana / Collins.

— 1979. *Language and Responsibility.* New York : Pantheon.

— 1980. *Rules and Representations.* N. Y. : Columbia University Press.

1986. *The Knowledge of Language.* N. Y. : Praeger.

Fodor, J. A. and J. J. Katz 1964. *The Structure of Language : Readings in the Philosophy of Language.* New Jersey : Prentice Hall, Inc.

Fodor, J. A., T. G. Bever and M. F. Garrett, 1974. *The Psychology of Language : An Introduction to Psycholinguistcs and Generative Grammar.* N. Y. : McGraw–Hill Book Company.

Gardener, R. A. and B. T. Gardner, 1969. " Teaching Sign Language to a Chimpanzee ", *Science,* 165, 664–672.;

Greene, Judith 1972. *Psycholinguistics : Chomsky and Psychology,* Harmondsworth : Penguin.

Lenneberg, Eric H. 1967. *Biological Foundations of Language.* N. Y. : Wiley.

Premack, D. 1972. " Teaching Language to an Ape", *Scientific American,* 92–99.

Skinner, B. F. 1938. *The Behaviour of Organisms.* N. Y. : Appleton–Century–Crofts.

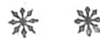
— 1957 *Verbal Behaviour.* N. Y. : Appleton–Century–Crofts.

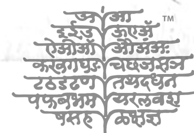
— 1966. " Operant Behaviour." In W. K. Honig, *Operant Behaviour : Areas of Research and Application.* N. Y. : Appleton–Cebktyrt–Crofts.

— 1973. *Beyond Freedom and Dignity.* N. Y. : Knorf.

Saussure F. de 1974. *Course in General Linguistics.* (Tr. from French by Wade Baskin). Fontana/Collins.

Terrace, H. S. 1979. *Nim* N. Y. : Alfred K. Knorf.







मराठी वाक्यरचनेतील काळ, प्रयोग आणि क्रियापदांच्या सकर्मकतेचा संबंध

कि. मे. रेगे आणि श्री. व. सराफ

सेंटर फॉर डिव्हलपमेंट ऑफ एडव्हान्स्ड कंम्प्युटिंग ह्या संस्थेत मानवी भाषांचे संस्करण ह्या विषयात काही संशोधन चालले आहे. त्या संशोधनात संगणकाद्वारा मराठी भाषेतील उतान्यांचे विश्लेषण किंवा निर्मिती करावयाची असल्यास कोणत्या गोष्टी ध्यानात घ्याव्या लागतील ह्याचा विचार चालू असता मराठी वाक्यरचनेतील काही लक्षणीय गोष्टी उजेडात आल्या, त्या मांडण्याचा प्रयत्न ह्या लेखात केला आहे.

भाषाशास्त्राशी आमची ओझरतीच ओळख असल्यामुळे ह्या लेखात वर्णन केलेल्या गोष्टींचे सविस्तर शास्त्रीय विश्लेषण भाषाशास्त्रज्ञांनी कदाचित ह्याआधीच केले असण्याची शक्यता आम्ही नजरेआड करीत नाही. मात्र असे विश्लेषण भाषाशास्त्रज्ञांकडून आजवर झाले नसल्यास ह्या लेखामुळे मराठी वाक्यरचनेकडे वेगळ्या प्रकारे संगणकीय दृष्टिकोणातून पाहून तिचे विश्लेषण करण्याच्या प्रक्रियेला चालना मिळावी अशी थोडीशी अपेक्षा आहे.

प्रस्तुत लेखात मराठी वाक्यरचनेच्या तीन पैलूंचे विश्लेषण केले आहे. ते म्हणजे १) काळ, प्रयोग आणि क्रियापदांच्या सकर्मकतेचा संबंध; २) संयुक्त क्रियापदांची रचना; आणि ३) संयुक्त क्रियापदांवर होणारा काळ व घटकक्रियापदांची सकर्मकता ह्यांचा परिणाम. ह्या तीन गोष्टींचे विवरण पुढील तीन विभागांत केले आहे. इथे असेही नमूद करावेसे वाटते की, मराठी वाक्यरचनेविषयी ज्या गोष्टी या लेखात मांडलेल्या आहेत त्या थोड्याफार फरकाने हिंदी भाषेच्या वाक्यरचनेलाही लागू होतात. त्यावरून त्या आधुनिक भारतीय भाषांतील बऱ्याच मोठ्या गटाच्या बाबतीत खऱ्या असाव्यात असे म्हणण्याचा मोह होतो. अर्थात, असा निष्कर्ष काढण्यासाठी त्या गटात मोडणाऱ्या प्रत्येक भाषेच्या बाबतीत त्या प्रत्यक्ष पडताळून घेण्याला पर्याय नाही.

ह्या लेखात वापरलेले परिभाषिक शब्द हे साधारणपणे शालेय व्याकरणाच्या पुस्तकात सापडणारे आहेत. जिथे असे शब्द आम्हाला सापडले नाहीत, तिथे आम्हीच काही परिभाषिक शब्द बनवण्याचा प्रयत्न केला आहे.

(१) काळ, प्रयोग आणि क्रियापदांच्या सकर्मकतेचा संबंध :

काळ, प्रयोग आणि क्रियापदांच्या सकर्मकतेच्या संबंधाकडे पाहण्याआधी एक-दोन महत्त्वाच्या गोष्टी लक्षात घ्याव्या लागतील. त्या पुढीलप्रमाणे आहेत :

१) क्रियापदांची व्याकरणिक रूपे– (Finite forms) (मोरो केशव दामल्यांच्या भाषेत आख्यात रूपे) :

ह्यात काळ, अर्थ, संख्या, पुरुष किंवा लिंग ह्यांनुसार मूळच्या धातूलाच प्रत्यय वगैरे जोडून बदल केलेला असतो आणि त्याप्रमाणे तयार झालेला शब्द इतर कशाची जोड न घेता वाक्यात क्रियापदाचे काम करतो आणि वाक्य पूर्ण करतो.

उदा. : मी शाळेला **जातो.**
तो शर्यतीत भाग **घेईल.**
तिने पुस्तक **वाचले.**
तुम्ही काम **केले.**

वरील उदाहरणांत अधोरेखित केलेले शब्द हे क्रियापदांची व्याकरणिक किंवा आख्यात रूपे आहेत. हे शब्द इतर कोणत्याही शब्दाची जोड न घेता एकेकटेच क्रियापदाचे कार्य करतात. तसेच काळ, अर्थ वगैरे दर्शविण्यासाठी प्रत्ययादिनी त्यात बदल निर्माण केला आहे.

२) क्रियापदांची धातुसाधित रूपे (Non Finits Forms) :

क्रियापदांच्या धातुसाधित रूपांना साहाय्यक क्रियापदांची जोड दिल्याशिवाय वाक्य पूर्ण करता येत नाही.





उदा. : त्याने शर्यतीत भाग **घेतला** होता.
मी शाळेला **जात** होतो.
ती पुस्तक **वाचत** असेल.
तुम्ही काम **करत** आहात.

वरील उदाहरणांतील अधोरेखित शब्द हे त्या त्या क्रियापदांची धातुसाधित रूपे आहेत. वरील उदाहरणांतील प्रत्येक वाक्यात ह्या धातुसाधित रूपांना असणे ह्या सहायक धातूच्या (आख्यात) रूपांची जोड देऊनच वाक्य पूर्ण करता आले आहे.

वेगवेगळे काळ, अर्थ वगैरे दाखविण्यासाठी कधी कधी आख्यात रूपांचा तर कधी धातुसाधित रूपांचा वापर केला जातो. उदाहरणार्थ, साधा वर्तमानकाळ, भूतकाळ, भविष्यकाळ तसेच विध्यर्थ, आज्ञार्थ दाखवण्यासाठी आख्यात रूपे वापरली जातात; तर अपूर्ण आणि पूर्ण वर्तमानकाळ, भूतकाळ आणि भविष्यकाळ दाखविण्यासाठी असणे ह्या सहायक धातूची जोड घेऊन धातुसाधित रूपांचा वापर केला जातो.

ह्या व्याख्या लक्षात घेऊन मूळ मुद्द्याकडे पुन्हा वळू या. मराठी वाक्यरचनेच्या दृष्टीने असा एक सर्वसाधारण नियम दिसतो की, एखादा धातू जर अकर्मक असेल, तर त्या धातूच्या एखाद्या आख्यात रूपाने ज्या वाक्याचे मुख्य क्रियापद बनले आहे अशी वाक्ये तिन्ही काळांत (वर्तमान, भूत., भविष्य.) कर्तरी प्रयोगात असतात. ह्याउलट, सकर्मक धातूंच्या बाबतीत असा नियम दिसतो की अशा धातूंची आख्यात रूपे ज्या वाक्यांच्या क्रियापदांत आहेत अशी वाक्ये वर्तमान व भविष्यकाळात कर्तरी, तर भूतकाळात कर्मणि प्रयोगात असतात (हा नियम फक्त धातूंच्या आख्यात रूपांच्या बाबतीतच मांडला आहे. धातुसाधित रूपांनी सहायक क्रियापदांची जोड घेऊन बनवलेल्या वाक्यांविषयीचे नियम तिसऱ्या भागात दिले आहेत.).

वरील नियमांचा पुरावा म्हणून पुढील उदाहरणांकडे पाहता येईल.

अकर्मक क्रियापदे : **राम** उशिरा **उठतो.** (वर्तमान)
ते उशिरा **उठतात.** (,,)
राम उशिरा **उठला.** (भूत.)
ते उशिरा **उठले.** (,,)
राम उशिरा **उठेल.** (भविष्य.)
ते उशिरा **उठतील.** (,,)

(वरील उदाहरणांत कर्ता आणि क्रियापद अधोरेखित केलेले आहेत. कर्तरी प्रयोगाच्या नियमाप्रमाणे कर्त्याप्रमाणे क्रियापदात होणारा बदल तिन्ही काळांत दिसून येतो.)

सकर्मक क्रियापदे : **राम** पुस्तक **वाचतो.** (वर्तमान.)
राम पुस्तके **वाचतो.** (,,)
ते पुस्तक **वाचतात.** (,,)
ते पुस्तके **वाचतात.** (,,)
रामाने **पुस्तक वाचले.** (भूत.)
रामाने **पुस्तके वाचली.** (,,)
त्यांनी **पुस्तक वाचले.** (,,)
त्यांनी **पुस्तके वाचली.** (,,)
राम पुस्तक **वाचेल.** (भविष्य.)
राम पुस्तके **वाचील.** (,,)
ते पुस्तक **वाचतील.** (,,)
ते पुस्तके **वाचतील.** (,,)

(वरील उदाहरणांत क्रियापद ज्या शब्दानुसार बदलत आहे तो शब्द क्रियापदासह अधोरेखित केला आहे. आधी मांडलेल्या नियमाप्रमाणे क्रियापद वर्तमानकाळात आणि भविष्यकाळात कर्त्याप्रमाणे तर भूतकाळात कर्माप्रमाणे बदलत असल्याचे स्पष्ट दिसते.)

ह्या भागात मांडलेला वाक्याचा काळ, प्रयोग आणि क्रियापदांची सकर्मकता ह्यांविषयीचा नियम सर्वसाधारणपणे खरा असला तरी त्याला थोडे अपवाद आहेत. उदाहरणार्थ, पिणे हा धातू सकर्मक असला तरी त्या धातूच्या आख्यात रूपांनी बनलेली वाक्ये भूतकाळातही कर्तरी प्रयोगात असतात. जसे, मी पाणी प्यालो, मी फळांचे रस प्यालो इत्यादी.

(२) संयुक्त क्रियापदांची रचना :

मराठी, हिंदी ह्यांसारख्या आधुनिक भारतीय भाषांत संयुक्त क्रियापदे मोठ्या प्रमाणात वापरली जातात. ह्या संयुक्त क्रियापदांच्या रचनेत मुख्य धातू किंवा क्रिया एक असते आणि एक किंवा त्याहून अधिक सहायक क्रियापदांचा उपयोग केलेला असतो.

उदा. : करत राहणे – मुख्य धातू : करणे
सहायक धातू : राहणे
उदा. : फेकून देणे – मुख्य धातू : फेकणे
सहायक धातू : देणे
उदा. : जात असणे – मुख्य धातू : जाणे
सहायक धातू : असणे





उदा. : वाचू शकणे – मुख्य धातू : वाचणे
सहायक धातू : शकणे

संयुक्त क्रियापदे वेगवेगळ्या प्रकारच्या भाषाविषयक कार्यांसाठी (linguistic functions) वापरली जातात. काळांचे पैलू (aspects) दाखवण्यासाठी त्यांचा उपयोग केला जातो; त्याचप्रमाणे धातूला काहीशी वेगळी अर्थछटा देण्यासाठीही ती वापरली जातात. पुढील उदाहरणे ही वेगवेगळी कार्ये दर्शवतात :

काळाचे विविध पैलू दाखवण्यासाठी संयुक्त क्रियापदांचा वापर :

करत असणे– अपूर्ण व रीती वर्तमान., भूत. व भविष्यकाळ.

गेला असणे– पूर्ण वर्तमान., भूत. व भविष्यकाळांसाठी.

मुख्य क्रियापदाला थोडी वेगळी अर्थछटा देण्यासाठी :

फेकून देणे– मूळ फेकणे ह्या धातूच्या अर्थाला थोडी रागाची किंवा तिरस्काराची छटा देण्यासाठी देणे ह्या सहायक धातूचा उपयोग.

करून टाकणे– मूळ करणे ह्या धातूच्या अर्थाला काहीशी वरील प्रकारची किंवा ती क्रिया पूर्ण झाली असण्यावर जोर देण्यासाठी टाकणे ह्या सहायक धातूचा उपयोग.

इतर कार्यांसाठी संयुक्त क्रियापदांचा वापर :

वाचू शकणे – वाचणे ह्या मुख्य धातूने जी क्रिया व्यक्त होते ती करण्याविषयीची समर्थता दाखविण्यासाठी शकणे ह्या सहायक धातूचा उपयोग.

वरील उदाहरणांत दाखवल्याप्रमाणे वेगवेगळ्या कार्यांसाठी (ह्यात व्याकरणिक– Grammatical – व अर्थविषयक – semantic – अशा दोन्ही प्रकारच्या कार्यांचा समावेश होतो) संयुक्त क्रियापदांचा वापर होत असला तरी त्यांच्या रचनेत एक समान तत्त्व आपल्या नजरेस येते. ते म्हणजे अशा संयुक्त क्रियापदांचा जेव्हा वाक्यात उपयोग होतो, तेव्हा मुख्य धातूचे धातुसाधित रूप तर सहायक धातूचे आख्यात रूप वापरले जाते. साध्या क्रियापदांचा वाक्यात उपयोग होताना जसे त्यांचे आख्यात रूप वापरले जाते आणि त्यात काळ, अर्थ, लिंग, वचन आणि पुरुष ह्यांप्रमाणे बदल होतो, तशीच रूपे आणि तसेच बदल सहायक धातूच्या बाबतीत होतात. मुख्य कियापदांचे धातुसाधित रूप वापरले जात असल्यामुळे त्यांच्या बाबतीत हे बदल संभवत नाहीत. पुढील उदाहरणांवरून संयुक्त क्रियापदांच्या रचनेचे हे स्वरूप स्पष्ट होईल :

मी काम करू शकतो. मी कामे करू शकेन. तुम्ही काम करू शकला. ते काम करू शकतात.	शकणे ह्या सहाय्यक धातूच्या आख्यात रूपात काळ, अर्थ, लिंग, वचन, पुरुष ह्यांप्रमाणे बदल; 'करू' ह्या करणे ह्या मुख्य धातूच्या धातुसाधित रूपात बदल नाही.
तो पुस्तक फेकून देतो. ती पुस्तके फेकून देईल. तू पुस्तक फेकून देशील. मी पुस्तक फेकून दिले.	देणे ह्या सहायक धातूच्या आख्यात रूपात वरीलप्रमाणे बदल; 'फेकून' ह्या फेकणे ह्या मुख्य धातूच्या धातुसाधित रूपात बदल नाही.
आम्ही फळे खात आहोत. तू फळ खात आहेस. ती फळे खात होती. ते फळ खात असतील.	असणे ह्या सहायक धातूच्या आख्यात रूपात वरीलप्रमाणे बदल; 'खात' ह्या खाणे ह्या मुख्य धातूच्या धातुसाधित रूपात बदल नाही.
तो गावाला गेला आहे. ते गावाला गेले आहेत. ती गावाला गेली होती. आम्ही गावाला गेलो असू.	असणे ह्या सहायक धातूच्या आख्यात रूपात वरीलप्रमाणे बदल; जाणे ह्या मुख्य धातूच्या धातुसाधित रूपात कर्त्याचे लिंग, वचन व पुरुष ह्यांप्रमाणे बदल.





मी काम केले होते.
त्याने कामे केली असतील.
आम्ही काम केले आहे.
तुम्ही कामे केली असतील.

असणे ह्या सहायक धातूच्या आख्यात रूपात काळ, अर्थ, लिंग, वचन, पुरुष ह्यांप्रमाणे बदल; करणे ह्या मुख्य धातूच्या धातुसाधित रूपात कर्माच्या लिंग-वचनाप्रमाणे बदल.

वरीलपैकी प्रत्येक उदाहरणात सहायक धातूचे आख्यात रूप वापरले असून त्यात काळ, अर्थ, लिंग, वचन आणि पुरुष ह्यांनुसार बदल झाला आहे, तर मुख्य धातूची धातुसाधित रूपे वापरली आहेत. ह्या धातुसाधित रूपांत आपल्याला दोन प्रकार दिसून येतात: विकारी आणि अविकारी. 'केले', 'केली', 'गेला' 'गेलो' ही धातुसाधिते विकारी आहेत; तर 'फेकून', 'करू', 'खात' ही धातुसाधिते अविकारी आहेत.

ह्यांतील विकारी धातुसाधिते ही पूर्वकालवाचक विशेषणे असून संस्कृत भाषेतील कर्मणि आणि कर्तरी भूतकालवाचक धातुसाधितांशी त्यांचा संबंध दिसतो. इथेही लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट अशी की, पहिल्या विभागात पाहिल्याप्रमाणे करणे ह्या सकर्मक धातूची पूर्वकालवाचक (विकारी) धातुसाधिते ही वाक्यातील कर्माच्या लिंग आणि वचनाप्रमाणे बदलतात, तर जाणे ह्या अकर्मक धातूची पूर्वकालवाचक (विकारी) धातुसाधिते ही कर्त्याचे लिंग, वचन व पुरुष ह्यांप्रमाणे बदलतात. एकंदरीत धातूंच्या आख्यात रूपांच्या बाबतीत पहिल्या भागात पाहिलेला नियम हा संयुक्त क्रियापदांत येणाऱ्या पूर्वकालवाचक विकारी धातुसाधितांच्या बाबतीतही सर्वसाधारणपणे खरा दिसतो.

वरील उदाहरणांतील अविकारी धातुसाधितांचा विचार केल्यास त्यांतील 'फेकून' आणि 'करू' ही धातुसाधिते संस्कृतमधील अनुक्रमे पूर्वकालवाचकधातुसाधित अव्यये (त्वान्त/ल्यबन्त) आणि हेत्वर्थक धातुसाधित अव्यये (तुमन्त) ह्यांसारखी दिसतात. संस्कृतमध्ये ही धातुसाधिते अव्यये असल्याने अविकारीच आहेत, परंतु 'खात' हे धातुसाधित अर्थाच्या दृष्टीने संस्कृतमधील वर्तमानकालवाचक धातुसाधित विशेषणासारखे असले तरी मराठीत ते अविकारी आहे. संस्कृतमधील ही विशेषणे अर्थातच विकारी आहेत.

ह्या विभागात आतापर्यंत पाहिलेल्या उदाहरणांतील संयुक्त क्रियापदे एक मुख्य धातू आणि एक सहायक धातू ह्यांनीच बनलेली असली, तरी संयुक्त क्रियापदांची व्याप्ती केवळ एवढ्यापुरतीच नाही. सुरुवातीलाच दिलेल्या व्याख्येप्रमाणे संयुक्त क्रियापदात एक मुख्य धातू आणि एक किंवा अधिक सहायक धातू असतात. उदाहरणार्थ, 'करून टाकू शकणे', 'फेकून देत राहणे' इत्यादी. ह्या उदाहरणांत अनुक्रमे 'करणे' आणि 'फेकणे' इत्यादी. ह्या मुख्य धातूंना टाकणे व शकणे आणि देणे व राहणे ह्या सहाय्यक धातूंची जोड देऊन संयुक्त क्रियापदे बनवली गेलेली दिसतात. अर्थाच्या व रचनेच्या दृष्टीने ज्या क्रमाने ही सहायक जोडली जातात त्याला महत्त्व असते हे स्पष्टच आहे.

एखाद्या क्रियापदाला (मग ते एकाच धातूने बनलेले असो किंवा एक मुख्य धातू आणि काही सहायक धातूंनी बनलेले संयुक्त क्रियापद असो) जेव्हा एखादे नवे सहायक जोडले जाते तेव्हा त्या क्रियापदाच्या शेवटी एक विवक्षितच प्रत्यय जोडला जातो. आणि त्यानंतर (तो नवा) सहायक धातू जोडला जातो. आधीच्या क्रियापदाच्या शेवटी येणारा प्रत्यय हा त्या नव्याने जोडल्या जाणाऱ्या सहायकावरच अवलंबून असतो. सर्वसाधारणपणे (काही अपवाद वगळता) प्रत्येक सहायक धातूशी असा एकच प्रत्यय संबंधित असतो. उदाहरणार्थ, शकणे या धातूशी 'ऊ' हा प्रत्यय, राहणे या धातूशी 'त' हा प्रत्यय (किंवा नागपुरी बोली विचारात घेतली तर ऊन हा प्रत्यय), देणे ह्या धातूशी 'ऊन' हा प्रत्यय इत्यादी.

सहायक धातू आणि प्रत्यय ह्यांचा हा संबंध लक्षात घेतला तर संयुक्त क्रियापदांची रचना सहजपणे गणिती भाषेत मांडता येते. ती अशी :

'क्ष' हे क्रियापदाचे मूलस्वरूप मानू. क्ष हा एकाच धातूने बनलेला असेल, किंवा संयुक्त क्रियापदाप्रमाणे एक मुख्य धातू आणि काही सहायक ह्यांनी बनलेला असेल. [इथे धातूच्या मूलस्वरूपाचा विचार करताना मराठी भाषेतील प्रचलित पद्धतीप्रमाणे धातूच्या शेवटी येणारे 'णे' हे अक्षर लक्षात घेतलेले नाही. उदाहरणार्थ, क्ष हा कर (= करणे वजा णे) किंवा करू शक (= करू शकणे वजा णे) अशा क्रियापदांची जागा घेऊ शकतो. बीजगणिताच्या भाषेप्रमाणे क्ष हा चल

असून त्याची व्याप्ती वरील उदाहरणांनी स्पष्ट केल्याप्रमाणे सर्व क्रियापदांच्या (साध्या व संयुक्त) मूलस्वरूपांवर आहे.]

प्रत्येक सहायक धातूशी आपल्याला आता एक फलन (function) जोडता येईल. सर्व क्रियापदांच्या (साध्या व संयुक्त) मूलस्वरूपांच्या संचाला आपण 'क' हे नाव दिले तर अशा फलनांचा आदिसंच (domain) आणि अंतिम संच (range) क हा संचच असतो. ह्याचाच अर्थ असा होतो की, ह्या फलनाची कृती क ह्या संचाच्या सदस्यांवर होते आणि त्यातून निष्पन्न होणारी रचना ही क ह्या संचाचाच एक (नवीन) सदस्य असते. अशा फलनांना 'फ' असे प्रातिनिधिक नाव दिले, तर 'फ' च्या आदि व अंतिम संचाविषयी आपण आताच जे पाहिले, ते गणिती भाषेत "फ : क→ क" असे मांडता येईल.

एवढ्या तयारीनंतर सहायक धातूंच्या फलनांची कृती आपल्याला गणिती भाषेत सहज मांडता येईल. उदाहरणादाखल आपण शकणे आणि टाकणे हे सहायक धातू घेऊ. ह्या धातूंशी संबंधित फलनांना आपण अनुक्रमे 'श' आणि 'ट' अशी नावे देऊ. आधी पाहिल्याप्रमाणे ह्या फलनांची कृती पुढीलप्रमाणे लिहिता येईल :

श(क्ष) = क्ष+ऊ शक,,

आणि ट(क्ष) = क्ष+उन टाक,

येथे श(क्ष), ट(क्ष) ह्यांचा अर्थ क्ष वर अनुक्रमे श आणि ट ह्या फलनांनी होणाऱ्या कृतीचे फळ असा घ्यायचा आहे. वरील समीकरणे असे सांगतात की, एखाद्या क्रियापदाच्या मूलस्वरूपावर श ह्या फलनाची कृती होते तेव्हा मूळ क्रियापदाच्या अंतिम जागी ऊ हा प्रत्यय जोडला जातो, आणि त्यानंतर शक हे शकणे त्या धातूचे मूलस्वरूप येते. त्याचप्रमाणे ट ह्या फलनाची एखाद्या क्रियापदाच्या मूलस्वरूपावर कृती होते तेव्हा मूळ क्रियापदाच्या अंतिम जागी ऊन हा प्रत्यय जोडला जातो आणि त्यानंतर टाक हे टाकणे ह्या धातूचे मूलस्वरूप येते.

ह्या फलनांची कृती कशी होते ते प्रत्यक्ष उदाहरणांनी अधिक स्पष्ट होईल.

क्ष = कर (करणे ह्या साध्या धातूचे मूलस्वरूप) मानल्यास

श(क्ष) = श (कर) = कर+ऊ शक = करू शक, तर

ट(क्ष) = ट(कर) = कर + ऊन टाक = करून टाक अशी संयुक्त क्रियापदांची मूलस्वरूपे आपल्या हाती लागतात.

ह्याउलट, 'क्ष' च्या जागी फेकून दे (फेकून देणे ह्या संयुक्त क्रियापदाचे मूलस्वरूप) वापरल्यास

श(क्ष) = श (फेकून दे) = फेकून दे + ऊ शक = फेकून देऊ शक,

आणि

ट(क्ष) = ट(फेकून दे) = फेकून दे + ऊन टाक = फेकून देऊन टाक.

अशी (नवीन) संयुक्त क्रियापदे आपल्याला मिळतात.

सहायक धातूंच्या फलनांचा आदि-संच आणि अंतिम-संच हा एकच असल्यामुळे एक मुख्य धातू आणि अनेक सहायक धातूंनी बनलेले संयुक्त क्रियापद हे त्या मुख्य धातूला विशिष्ट क्रमाने सहायक धातूंची फलने लावून बनल्याचे दाखवता येते. उदाहरणार्थ, 'द' हे देणे ह्या सहायक धातूचे फलन मानल्यास वर दिलेल्या उदाहरणांची खालीलप्रमाणे संगती लावता येईल :

फेकून देऊ शक : द (फेक) = फेक + ऊन दे = फेकून दे
श (फेकून दे) = फेकून दे + ऊ शक = फेकून देऊ शक, म्हणजेच,
फेकून देऊ शक = श (द फेक);

फेकून देऊन टाक : द (फेक) = फेक + ऊन दे = फेकून दे.
ट (फेकून दे) = फेकून दे + ऊन टाक = फेकून देऊन टाक,
म्हणजेच, फेकून देऊन टाक = ट[द (फेक)].

ह्या उदाहरणात दाखवल्याप्रमाणे कोणत्याही क्रियापदाचे मूलस्वरूप घेऊन त्याला क्रमाने वेगवेगळी (किंवा तीच) सहायक धातूंची फलने लावून अगणित क्रियापदे बनवता येतील. अशा शृंखला रचनेच्या दृष्टीने सुसंगत असल्या तरी त्यांतल्या फारच थोड्या अर्थाच्या दृष्टीने उपयुक्त असतील. इथे हे सहज लक्षात येईल की, वाक्यातील क्रियापद हे मुख्य धातूवर सहायक धातूच्या फलनशृंखलेचे कार्य होऊन बनलेले संयुक्त क्रियापद असते तेव्हा त्या शृंखलेतील सर्वांत बाहेरच्या धातूचे आख्यात रूप त्या वाक्यात येते; इतर





सहायक धातू व मुख्य धातू यांची धातुसाधित रूपे वापरली जातात.

आतापर्यंत पाहिलेल्या उदाहरणांत प्रत्येक सहायक धातूशी एकच फलन संबंधित असलेले दिसले, तरी ते तसेच असले पाहिजे असा नियम नाही. काही धातूंशी एकाहून अधिक फलने संबंधित असू शकतात. (प्रत्येक फलनाशी अर्थात एकाच रचनेचा संबंध असतो) आणि अशी एकाहून अधिक फलने जेव्हा एखाद्या सहायक धातूशी संबंधित असतात तेव्हा प्रत्येक फलनाचे अर्थाच्या दृष्टीने सर्वसाधारणपणे वेगळे कार्य असते. उदाहरणार्थ, लागणे ह्या सहायक धातूशी दोन फलने संबंधित असलेली दिसतात, त्याना ल१ आणि ल२ अशी नावे आपण देऊ.

ल १ (क्ष) = क्ष + ऊ लाग [उदा., ल १ (कर) = कर + ऊ लाग = करू लाग], आणि

ल २ (क्ष) = क्ष + आवा लाग (उदा., ल २ (कर) = कर + आवा लाग = करावा लाग.)

(येथे ल२ ह्या फलनाशी संबंधित असलेले धातुसाधित विकारी असून लिंग-वचनाप्रमाणे त्यात आवा त्या प्रत्ययाच्या जागी आवी, आवे किंवा आव्या हे प्रत्यय येऊ शकतात. येथे सोयीसाठी फक्त आवा हा प्रत्यय दाखवला आहे.)

वरीलपैकी प्रत्येक फलनाशी एका विशिष्ट रचनेचा संबंध असल्याचे आणि प्रत्येक फलनाचे अर्थाच्या दृष्टीने वेगळे कार्य असल्याचे दिसते. ‘करू लाग’ हे संयुक्त क्रियापद करण्यास सुरुवात करणे ह्या अर्थाने, तर ‘करावा लाग’ हे संयुक्त क्रियापद करण्यास भाग पडणे ह्या अर्थाने आपण वापरतो. अर्थाच्या दृष्टीने त्यांतील फरक उघड आहे.

आतापर्यंत आपण जी फलने आणि फलनांच्या शृंखला पाहिल्या, त्यांत ल२ ह्या फलनाचा अपवाद वगळता अविकारी धातुसाधितेच वापरली होती. परंतु ह्याचा अर्थ असा नव्हे, की फलनांच्या शृंखला फक्त अविकारी धातुसाधितांच्या बाबतीतच संभवतात. कित्येक संयुक्त क्रियापदे आपल्याला विकारी आणि अविकारी अशा धातुसाधितांनी बनलेली दिसतात आणि आधी दाखवल्याप्रमाणे फलनशृंखलांच्या साहाय्याने त्यांची संगती लावता येते. पुढील उदाहरणे हा मुद्दा स्पष्ट करतील.

अ१ हे खाली दाखवलेले असणे ह्या धातूशी संबंधित फलक मानू :

अ१ (क्ष) = क्ष + ला अस [उदा., अ१ (बस) = बस + ला अस = बसला अस]

अ१ हे विकारी धातुसाधिताशी संबंधित फलन आहे हे उघड आहे. वरील व्याख्येत अ१ (क्ष) = क्ष + ला अस असे दाखवलेले असले, तरी कर्ता किंवा कर्म ह्यांच्या लिंग व वचनाप्रमाणे ला ह्या प्रत्ययात बदल होऊ शकतो. (इथे ह्या फलनाला अ१ असे नाव देण्याचे कारण असे की असणे ह्या धातूशी बरीच फलने संबंधित आहेत.)

आता अ१ आणि इतर फलनांनी बनलेल्या काही शृंखला व त्यांच्याशी संबंधित संयुक्त क्रियापदे पाहू.

अ१ [श (कर)] = अ१ (कर + ऊ शक) = अ१ (करू शक)
= करू शक + ला अस = करू शकला अस,

श [अ१ (कर)] = श (कर + ला अस) = श (केला अस)
= केला अस + ऊ शक = केला असू शक,

अ१ [ज१ (कर)] = अ१ (कर + ला जा) = अ१ (केला जा)
= केला जा + ला अस = केला गेला अस.

(ह्या उदाहरणांत कर + ला = केला आणि जा+ला= गेला ही रूपे बनण्यासाठी कर आणि जा ह्या धातूंची के आणि गे ही सामान्यरूपे घ्यावी लागतात. सामान्यरूपे ही त्या त्या धातूंचे गुणधर्म असतात. ज१ हे जाणे ह्या सहायक धातूशी संबंधित फलन आहे. अ१ ह्या फलनाप्रमाणेच विकारी धातुसाधिताचा त्यात अंतर्भाव आहे.)

वरील तीन उदाहरणांतून असे दिसते की, विकारी आणि अविकारी धातुसाधितांच्या मिश्रणाने बनलेल्या तशाच केवळ विकारी धातुसाधितांनी बनलेल्या संयुक्त क्रियापदांची ह्या विभागात दिलेल्या व्याख्येप्रमाणे संगती लावता येते.

असणे हा धातू सहायक धातूंत विशेष महत्त्वाचा आहे. हा धातू वापरून बऱ्याच प्रकारची संयुक्त क्रियापदे

आपल्याला मिळतात आणि काळांचे वेगवेगळे पोट-प्रकार आणि अर्थ दाखवण्यासाठी त्यांचा उपयोग होतो. ह्या संयुक्त क्रियापदांतील काही अविकारी तर काही (अ१ प्रमाणे) विकारी धातुसाधितांनी बनलेली आपल्याला आढळतात. खालील उदाहरणे असणे ह्या धातूचे संयुक्त क्रियापदांच्या रचनेतील महत्त्व स्पष्ट करतील.

अ१(क्ष) = क्ष + ला अस (विकारी, पूर्ण काळ दाखवण्यासाठी; उदा., गेला होता)

अ२(क्ष) = क्ष + णार अस (अविकारी, उद्देश दाखवण्यासाठी; उदा., करणार आहोत)

अ३(क्ष) = क्ष + त अस (अविकारी, अपूर्ण काळ दाखवण्यासाठी; उदा., खात आहे)

अ४(क्ष) = क्ष + त अस (अविकारी, रीती काळ दाखवण्यासाठी; उदा., खेळत असते)

(ह्यांतील अ३ आणि अ४ ह्या फलनांनी बनणाऱ्या संयुक्त क्रियापदांच्या मूलस्वरूपांत काहीही फरक नाही. अर्थाच्या दृष्टीने त्यांत जो फरक आहे त्याचे निदर्शक असणे ह्या धातूचे आख्यात रूप असते.)

(३) काळ, प्रयोग आणि संयुक्त क्रियापदांच्या रचनेचा संबंध

ह्या लेखाच्या पहिल्या विभागात एकाच धातूने बनलेले क्रियापद ज्या वाक्यांत असते अशा वाक्यांच्या बाबतीत आपण असा एक सर्वसाधारण नियम पाहिला की जर तो धातू अकर्मक असेल तर ती वाक्ये वर्तमान, भूत व भविष्य. अशा तिन्ही काळांत कर्तरी प्रयोगात असतात. ह्याउलट, तो धातू सकर्मक असल्यास ती वाक्ये वर्तमान व भविष्यकाळात कर्तरी प्रयोगात, तर भूतकाळात कर्मणि प्रयोगात असतात, जेव्हा एक मुख्य धातू आणि काही सहायक धातूंनी बनलेली संयुक्त क्रियापदे ज्या वाक्यांत असतात अशा वाक्यांच्या बाबतीत अशा प्रकारचा कोणता नियम संभवतो ते ह्या विभागात पाहू. सुरुवातीला ज्या संयुक्त क्रियापदांत केवळ अविकारी धातुसाधितेच आहेत अशा क्रियापदांच्या बाबतीतले नियम पाहू. विकारी व मिश्र धातुसाधितांनी बनलेल्या क्रियापदांना कोणते नियम लागू होतात त्याचा विचार शेवटी करू.

अविकारी धातुसाधितांनी बनलेल्या संयुक्त क्रियापदांच्या पुढील उदाहरणांकडे पाहिल्यास काही गोष्टी स्पष्ट दिसतील.

संयुक्त क्रियापद– श(झोप) = झोपू शक

तो झोपू शकतो. (वर्तमान., कर्तरी प्रयोग)

तो झोपू शकेल. (भविष्य., कर्तरी प्रयोग)

तो झोपू शकला. (भूत., कर्तरी प्रयोग)

संयुक्त क्रियापद– श(कर) = करू शक

तो काम करू शकतो. (वर्तमान., कर्तरी प्रयोग,

तो काम करू शकेल. (भविष्य., कर्तरी प्रयोग)

तो काम करू शकला. (भूत., कर्तरी प्रयोग)

संयुक्त क्रियापद– द(कर) = करून दे

तो काम करून देतो. (वर्तमान., कर्तरी प्रयोग)

तो काम करून देईल. (भविष्य., कर्तरी प्रयोग)

त्याने काम करून दिले. (भूत., कर्मणि प्रयोग)

संयुक्त क्रियापद– द(झोप) = झोपून दे

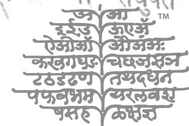
तो झोपून देतो. (वर्तमान., कर्तरी प्रयोग)

तो झोपून देईल. (भविष्य., कर्तरी प्रयोग)

त्याने झोपून दिले. [भूत., (अकर्मक) भावे प्रयोग]

वरील उदाहरणांत झोपणे आणि करणे ह्या अनुक्रमे अकर्मक आणि सकर्मक धातूंशी शकणे आणि देणे ह्या सहायक धातूंची जोड घालून एकूण चार संयुक्त क्रियापदे वापरली आहेत. ह्या उदाहरणांवरून असे दिसते, की मुख्य धातू सकर्मक किंवा अकर्मक असला तरी त्याची शकणे ह्या सहायक धातूशी जोड घातली जाते तेव्हा बनणारे क्रियापद हे तीनही काळांत कर्तरी प्रयोगातच चालते. ह्याउलट, देणे ह्या सहायक धातूशी जेव्हा एखाद्या मुख्य धातूची जोड घातली जाते तेव्हा तो मुख्य धातू सकर्मक असल्यास ते संयुक्त क्रियापद भूतकाळात कर्मणि प्रयोगात चालते, ह्याउलट तो मुख्य धातू जर अकर्मक असेल तर ते क्रियापद भूतकाळात अकर्मक भावे प्रयोगात चालते (इथे जरी शकणे आणि देणे ह्या सहायक धातूंनी बनलेली उदाहरणेच दिली असली तरी इतर सहायक धातूंच्या बाबतीतही ह्या नियमाचा पडताळा घेता येईल.).

ह्यावरून आपल्याला अविकारी धातुसाधितांनी बनलेल्या व ज्यात एक मुख्य धातू आहे आणि एक सहायक धातू आहे अशा संयुक्त क्रियापदांविषयी एक सर्वसाधारण नियम दिसतो तो असा : काही सहायक धातू असे असतात की, ते ज्या संयुक्त क्रियापदांत





असतील ती क्रियापदे तीनही काळांत (अकर्मक धातूंनी बनलेल्या साध्या क्रियापदांप्रमाणे), कर्तरी प्रयोगातच चालतात. ह्याउलट, काही सहायक धातू असे असतात की भूतकाळात त्यांनी बनलेली क्रियापदे त्यांतील मुख्य धातू सकर्मक असल्यास कर्मणि प्रयोगात चालतात आणि तो मुख्य धातू अकर्मक असेल तर अकर्मक भावे प्रयोगात चालतात. ह्या दोन गटांत (नेहमी कर्तरी प्रयोगात चालणारे आणि इतर) कोणते धातू येतात हे पाहिल्यास काही लक्षणीय गोष्टी आपल्या नजरेस येतील. ज्यांनी बनलेली संयुक्त क्रियापदे नेहमी कर्तरी प्रयोगातच चालतात असे सहायक धातू म्हणजे शकणे, जाणे (करत जाणे, खेळत जाणे), असणे (जेवत असणे), राहणे (खात राहणे) इत्यादी. ह्याउलट, दुसऱ्या गटात मोडणारे सहायक धातू म्हणजे देणे, टाकणे (करून टाकणे), घेणे (छळून घेणे) इत्यादी. आतापर्यंत पाहिलेल्या उदाहरणांवरून हे लक्षात आलेले असेलच की एखादा धातू सहायक धातू म्हणून वापरला जात असला तरी त्याला एक मूळ अर्थ असतो आणि त्या अर्थाने तो मुख्य धातू म्हणूनही वापरला जातो. (उदा., देणे ह्या सहायक धातूला आपला मूळ अर्थ आहे आणि त्या अर्थाने तो मुख्य धातू म्हणून ज्या वाक्यांत देण्याची क्रिया दर्शवलेली असते अशा वाक्यांत वापरला जातो. जसे मी त्याला पुस्तक दिले.) सहायक धातू म्हणून तो जेव्हा वापरला जातो तेव्हा त्याचा मूळ अर्थ त्या वाक्यात तसाच येत नाही (कदाचित लाक्षणिक अर्थाने तो थोडाफार येतही असेल), कारण तेव्हा त्याचे सहायक म्हणून काम त्या संयुक्त क्रियापदातील मुख्य धातूला थोडी वेगळी अर्थछटा देण्याचे किंवा काळाचे पोटप्रकार वगैरे दर्शवण्याचे असते. परंतु रचनेच्या दृष्टीने पाहिले तर सहायक धातूच्या मूळच्या सकर्मकतेचा म्हणजेच तो सकर्मक आहे की अकर्मक आहे ह्याचा, परिणाम त्या धातूने बनलेल्या संयुक्त क्रियापदांच्या प्रयोगावर होतो. वर उल्लेखलेल्या सहायक धातूंच्या दोन गटांकडे पाहिल्यास सहज लक्षात येईल, की पहिल्या गटातील सर्व सहायक धातू हे आपल्या मूळ अर्थाने अकर्मक आहेत, तर दुसऱ्या गटातील सर्व धातू हे सकर्मक आहेत. म्हणजेच जे सहायक धातू मुळात अकर्मक आहेत त्यांचा वापर करून बनलेली संयुक्त क्रियापदे ही (त्यांतील मुख्य धातू सकर्मक असला तरी) तिन्ही काळांत कर्तरी प्रयोगातच चालतात. उलट, जे सहायक धातू मुळात सकर्मक आहेत त्यांचा वापर करून बनलेली संयुक्त क्रियापदे मुख्य धातू सकर्मक असल्यास कर्मणि प्रयोगात चालतात आणि मुख्य धातू अकर्मक असेल, तर अकर्मक भावे प्रयोगात चालतात.

संयुक्त क्रियापदांची कारकापेक्षा पाहिली तर आपल्याला असे दिसून येते की, ती त्या क्रियापदांतील मुख्य धातूवरच अवलंबून असते. (येथे कारकापेक्षा म्हणजे त्या क्रियापदांतून व्यक्त होणारी क्रिया अर्थपूर्ण होण्यासाठी वाक्यातील ज्या घटकांची आवश्यकता असते ते घटक. काही अकर्तृक क्रियापदे सोडली– मळमळणे, जळजळणे इत्यादी– तर बहुतेक सर्व क्रियापदांना कर्त्याची जरुरी असते, तर सकर्मक क्रियापदांना कर्त्याखेरीज कर्माचीही आवश्यकता असते. म्हणजे अकर्मक क्रियापदांची कारकापेक्षा = कर्ता, तर सकर्मक क्रियापदांची कारकापेक्षा = कर्ता + कर्म.) उदाहरणार्थ, करत राहणे ह्या संयुक्त क्रियापदात करणे हा मुख्य धातू सकर्मक असल्यामुळे त्याला राहणे हा अकर्मक सहायक धातू जोडला असला तरी त्याची कारकापेक्षा करणे ह्या मुख्य धातूप्रमाणे सकर्मक धातूसारखीच आहे–– तो करत राहिला हे वाक्य 'काय' करत राहिला हे सांगितल्याशिवाय अर्थपूर्ण होणार नाही. ह्याउलट, झोपून देणे ह्या संयुक्त क्रियापदात झोपणे हा मुख्य धातू अकर्मक असल्यामुळे त्याला कर्माची अपेक्षा नाही.

वरील दोन्ही गोष्टींचा एकत्रित विचार केल्यास आपल्याला असे दिसते की, जेव्हा एक मुख्य धातू व एक सहायक धातू ह्यांनी एखादे संयुक्त क्रियापद बनते तेव्हा त्या क्रियापदाची कारकापेक्षा त्याचा घटक असलेला मुख्य धातू ठरवत असतो, तर कोणत्या काळात कोणता प्रयोग वापरला जाईल हे सहायक धातूच्या सकर्मकतेवरून ठरत असते. येथे मुख्य धातू अकर्मक व सहायक धातू सकर्मक असताना भूतकाळात वापरला जाणारा अकर्मक भावे प्रयोग हा एका अर्थाने कर्मणि प्रयोगाचेच रूप मानता येईल. कारण अशा रचनेत सहायक धातूच्या अपेक्षेप्रमाणे कर्मणि प्रयोग व्हायला हवा, परंतु कर्मणि प्रयोगात क्रियापदाचे रूप कर्माच्या लिंग, वचनावरून ठरवावे लागते आणि येथे मुख्य धातू अकर्मक असल्याने वाक्यात कर्माचा समावेशच नसतो. अशा परिस्थितीत क्रियापदाला पूर्ण रूप देण्यासाठी ते तृतीय पुरुषी, नपुसकलिंगी, एकवचनी ठरवून (अकर्मक) भावे

प्रयोग केला जातो. इथे लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट ही की भावे प्रयोगातील क्रियापदे ही कर्मणि प्रयोगातील क्रियापदांसारखीच असतात आणि दोन्ही प्रयोगांत कर्ता तृतीयेत असतो. संस्कृत व्याकरणात तर अकर्मक क्रियापदांच्या निष्क्रिय (passive) रचनेला भावे आणि सकर्मक क्रियापदांच्या निष्क्रिय रचनेला कर्मणि प्रयोग असे नाव आहे.

आतापर्यंत आपण एक मुख्य धातू आणि फक्त एकच सहायक धातू ह्यांनी बनलेल्या संयुक्त क्रियापदांसाठीच नियम दिलेले असले, तरी ह्या नियमांची व्याप्ती ज्यात एकाहून अधिक सहायक धातू आहेत अशा संयुक्त क्रियापदांपर्यंत सहज वाढवता येईल. अशा क्रियापदांचा विचार केल्यास आपल्याला हे दिसून येते की त्या (संयुक्त) क्रियापदांची कारकापेक्षाही त्यातील मुख्य धातूच ठरवत असतो, आणि कोणत्या काळात कोणता प्रयोग वापरायचा हे त्या क्रियापदाशी संबंधित सहायक धातूंच्या फलनशृंखलेतील शेवटच्या सहायक धातूवर अवलंबून असते. (ह्या शेवटच्या सहायक धातूचेच आख्यात रूप क्रियापदात येते.)

उदा., मी काम करून टाकू शकतो.
मी कामे करत बसू शकलो.
मी झोपून देऊ शकते.
मी पळत राहू शकलो.
मी झोपून टाकून दिले.
मी कामे करून दिली.

ह्या सर्व उदाहरणांतून मुख्य धातूप्रमाणे ठरणारी क्रियापदाची कारकापेक्षा आणि फलनशृंखलेतील शेवटच्या धातूप्रमाणे ठरणारा भूतकाळातील प्रयोग स्पष्ट दिसतो. वर स्पष्ट केलेला संयुक्त क्रियापदाविषयीचा नियम असा का असावा ह्याचा विचार थोड्या खोलात जाऊन केल्यास त्याची संगती लावता येते. ह्या लेखाच्या पहिल्या विभागात पाहिलेल्या नियमाचेही त्यात स्पष्टीकरण होते.

क्रियापदांच्या (वेगवेगळ्या काळांत वापरल्या जाणाऱ्या) आख्यात रूपांचा विचार केला, तर आपल्याला हे दिसते की वर्तमाकाळात आणि भविष्यकाळात त्यांची जी रूपे वापरली जातात ती सर्व कर्तरीच असतात. भूतकाळातील आख्यात रूपांकडे पाहिल्यास आपल्याला असे दिसते की अकर्मक धातूंची भूतकालिक आख्यात रूपे ही कर्तरी असतात, तर सकर्मक धातूंची भूतकालिक आख्यात रूपे ही कर्मणि असतात. ही कर्तरी आणि कर्मणि भूतकालिक रूपे ही वर वर पाहता सारखीच दिसली (उदा., 'गेले' हे 'जाणे' ह्या अकर्मक धातूचे भूतकालिक आख्यात रूप हे 'केले' त्या 'करणे' ह्या सकर्मक धातूच्या रूपासारखेच दिसते), तरी त्यात कर्तृभाव आणि कर्मभाव अंतर्भूत असतो असे म्हणावे लागते. एवढे मानल्यास पहिल्या भागातील नियमाचे आपोआप स्पष्टीकरण होते : ज्या क्रियापदाचे भूतकालिक आख्यात रूप कर्मणि आहे ते क्रियापद भूतकाळात कर्मणि प्रयोगातच वापरता येईल. ह्याउलट, ज्या क्रियापदाचे भूतकालिक आख्यात रूप कर्तरी आहे ते क्रियापद भूतकाळात कर्तरी प्रयोगातच चालेल. मराठी भाषेत संस्कृतप्रमाणे भूतकाळासाठी क्रियापदांची कर्तरी आणि कर्मणि अशी दोन्ही प्रकारची रूपे सापडत नाहीत. काही क्रियापदांची फक्त कर्तरी तर उरलेल्यांची फक्त कर्मणि रूपेच आढळतात.

आता सहायक धातूंकडे पाहिल्यास आपल्याला असे दिसते की जे सहायक धातू मूळच्या अर्थाने सकर्मक आहेत त्यांची भूतकालिक आख्यात रूपे ही कर्मणि असतात, तर जे सहायक धातू मुळात अकर्मक आहेत त्यांची भूतकालिक आख्यात रूपे ही कर्तरी असतात. एखाद्या वाक्यात जेव्हा कोणत्या तरी मुख्य धातूवर सहायक धातूंच्या फलनशृंखलेने बनलेले संयुक्त क्रियापद येते, तेव्हा त्या शृंखलेतील शेवटच्या धातूचेच आख्यात रूप वापरले जात असल्यामुळे तो सहायक धातू मुळात कर्तरी असेल तर भूतकाळात ते रूप कर्तरीच वापरता येईल. आणि त्यामुळे भूतकाळात त्या वाक्याचा प्रयोग कर्तरीच होऊ शकेल. ह्याउलट, एखाद्या संयुक्त क्रियापदातील शेवटचा सहायक धातू सकर्मक असेल तर भूतकाळातील त्याचे आख्यात रूप कर्मणि असल्याने ते संयुक्त क्रियापद कर्मणि प्रयोगातच (किंवा त्या क्रियापदाला कारकार्थाने कर्म नसल्यास अकर्मक भावे प्रयोगात) चालू शकेल.

ज्या संयुक्त क्रियापदात विकारी धातुसाधिते असतात त्यांना वरील नियम लागू होत नाहीत. पुढील उदाहरणांवरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल.

तो शाळेला गेला असेल. (मुख्य धातू अकर्मक, शेवटचा सहायक धातू अकर्मक, कर्तरी प्रयोग.)

तिने पुस्तक वाचले असू शकते. (मुख्य धातू सकर्मक, शेवटचा सहायक धातू अकर्मक, कर्मणि प्रयोग.)

त्यांच्याकडून कामे केली गेली होती. (मुख्य धातू सकर्मक, शेवटचा सहायक धातू अकर्मक, कर्मणि प्रयोग.)

त्यांनी झोपून दिले होते. (मुख्य धातू अकर्मक शेवटचा सहायक धातू अकर्मक, अकर्मक भावे प्रयोग.)

त्याने पुस्तक वाचून टाकले असेल. (मुख्य धातू सकर्मक, शेवटचा सहायक धातू अकर्मक, कर्मणि प्रयोग.)

वरील उदाहरणांत वापरलेली सर्व विकारी धातुसाधिते ही भूतकालिक आहेत. इतर प्रकारची विकारी धातुसाधिते असू शकतात (उदा., तो काम करायचा थांबला), परंतु त्यांचा ह्या लेखात विचार केलेला नाही. वरील उदाहरणांवरून ही गोष्ट स्पष्टच दिसते की विकारी धातुसाधिते असलेल्या संयुक्त क्रियापदांची कारकापेक्षा ही त्यातील मुख्य धातूंवरूनच ठरते. परंतु अशी संयुक्त क्रियापदे कोणत्या प्रयोगात वापरली जातात त्याचे नियम मात्र आधी पाहिलेल्या नियमांपेक्षा पूर्णपणे वेगळे आहेत. वरील उदाहरणांत सर्व शक्यतांचा समावेश करता आला नसला तरी त्यातून पुढील निष्कर्ष काढता येतील :

सोयीसाठी ज्यात भूतकालिक विकारी धातुसाधितांचा समावेश आहे अशा संयुक्त क्रियापदांचा आपण 'स' ह्या चिन्हाने उल्लेख करू ('स' हा गेला असणे, वाचले असू शकणे, झोपून दिले असणे इत्यादी संयुक्त क्रियापदांची जागा घेऊ शकतो.). 'म' हा 'स' मधील मुख्य धातू मानू आणि 'म' ला ज्या क्रमाने सहायक धातूंची फलने लावून 'स' हे संयुक्त क्रियापद मिळते, त्या क्रमाने त्या फलनांचा विचार केला असता (म्हणजे वाक्यरचनेत डावीकडून उजवीकडे) पहिल्या प्रथम ज्या विकारी धातुसाधितांकडे आपण येतो त्याच्या मूळ धातूला आपण 'प' हे नाव देऊ (उदा., जेव्हा स हा 'झोपून दिले असणे' ची जागा घेतो, तेव्हा म = झोपणे आणि प = देणे. ह्याउलट, जेव्हा स हा 'केला गेला असणे'ची जागा घेतो, तेव्हा म = करणे आणि प = करणे.). स ह्या संयुक्त क्रियापदावर त्यातील कोणत्या घटकाला म आणि प ह्या संज्ञा द्यायच्या ते अवलंबून असल्याने म आणि प ह्यांना स ची फलने म्हणता येईल आणि त्यांचा उल्लेख म (स) आणि प (स) असा करता येईल ('म' आणि 'प' कशाला म्हणायचे ते 'स' ठरवते एवढाच ह्या चिन्हांचा अर्थ.). त्यामुळे म (झोपून दिले असणे) = झोपणे, आणि प (झोपून दिले असणे) = देणे.

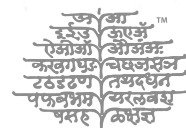
ह्या चिन्हांचा वापर करून भूतकालिक विकारी धातुसाधिते असलेल्या संयुक्त क्रियापदांविषयी आपल्याला थोडक्यात नियम मांडता येईल :

प (स) हा अकर्मक धातू असल्यास स हे संयुक्त क्रियापद सर्व काळांत कर्तरी प्रयोगातच चालते. ह्याउलट प (स) हा सकर्मक धातू असला, तर म(स) सकर्मक असल्यास स चा प्रयोग कर्मणि होतो आणि म(स) अकर्मक असल्यास तो अकर्मक भावे होतो. हा नियम सर्व काळांना लागू आहे (ह्यातील विकारी धातुसाधिते ही भूतकालवाचक असल्यामुळे आख्यात रूप कोणत्याही काळात असले तरी ह्या नियमात फरक पडत नाही.).

ह्यात एक गोष्ट लक्षात घ्यायला हवी की स मध्ये प(स)च्या नंतर जी धातुसाधिते येतात त्यांतील विकारी धातुसाधिते आणि शेवटी येणारे सहायक धातूचे आख्यात रूप हे प(स)च्या रूपाशी सुसंगत असावे लागते. प(स)चे रूप कर्माप्रमाणे चालत असल्यास त्यानंतर येणारी विकारी धातुसाधिते आणि शेवटचे आख्यात रूपही ते धातू मूलतः अकर्मक असले तरी त्यांची त्या क्रियापदातील रूपे कर्माप्रमाणे चालावी लागतात. उदाहरणार्थ, "त्याच्याकडून कामे केली गेली होती." ह्या वाक्यातील प(स) = करणे ह्या धातूचे 'केली' हे धातुसाधित कर्माप्रमाणे चालणारे असल्यामुळे त्यानंतर येणारे 'गेली' हे जाणे ह्या अकर्मक सहायक धातूचे विकारी धातुसाधित आणि 'होती' हे असणे ह्या अकर्मक सहायक धातूचे आख्यात रूप ही दोघेही 'केली'ने ठरवल्याप्रमाणे कर्मानुसार चालतात.

कियापदांतील विकारी धातुसाधिते आणि शेवटी येणारे आख्यात रूप ह्यांची सुसंगती हे त्या विभागाच्या सुरुवातीला पाहिलेल्या नियमापेक्षा अधिक महत्त्वाचे किंवा वरच्या पातळीवरचे सूत्र ठरते. न पेक्षा "केली गेली असणे" ह्यातील जाणे आणि असणे हे धातू मूलतः अकर्मक असल्यामुळे त्यांची प्रवृत्ती कर्त्याप्रमाणे चालण्याकडे असती. परंतु तसे न होता वरील क्रियापदात प (स) ह्या घटकाने ठरवल्याप्रमाणे ते कर्मानुसार चालल्याचे दिसते.

अनुक्रमणिका





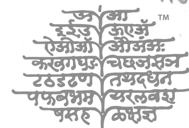
उपसंहार

संगणकाद्वारा मराठी भाषेतील उताऱ्यांचे विश्लेषण आणि निर्मिती करण्यास कोणत्या गोष्टी लक्षात घ्याव्या लागतील ह्याच्या विचारातून हा लेख लिहिण्यास चालना मिळाली. ह्या लेखात आधी पाहिल्याप्रमाणे कियापदांची सकर्मकता, काळ आणि वाक्याचा प्रयोग ह्यांविषयी सर्वसाधारण नियम असल्याचे आढळते. संयुक्त क्रियापदांची रचनाही गणिती सूत्रांत बसवता येते. त्याचप्रमाणे संयुक्त क्रियापदांतील घटकधातूंची सकर्मकता आणि वाक्याचा प्रयोग ह्यांच्या संबंधांविषयीही सर्वसामान्य नियम अस्तित्वात असलेले दिसतात. संगणकाद्वारा भाषानिर्मिती किंवा तिचे विश्लेषण करण्यासाठी सर्वसामान्य नियम फारच उपयुक्त ठरतात, कारण वाक्यनिर्मितीच्या वेळी प्रत्येक क्रियापद व काळ ह्यांच्या जोडीला वेगळा नियम द्यावा न लागता एकाच सूत्रात क्रियापदाच्या मोठ्या गटाला गुंफता येते. अर्थात, अशा सर्वसामान्य नियमांना अपवाद असू शकतात हे आपण पाहिले आहेच. परंतु अशा अपवादांनी ह्या सर्वसामान्य नियमांचे महत्त्व किंवा उपयुक्तता कमी होत नाही.

ह्या लेखात केलेले संयुक्त क्रियापदांच्या रचनेचे विवेचन परंपरानिष्ठ नाही. त्यात तांत्रिक चुका असण्याची शक्यता आम्ही नजरेआड करीत नाही. उलट, त्या विवेचनात काही तांत्रिक चुका असल्यास भाषाशास्त्रज्ञांनी त्या आम्हाला दाखवून द्याव्यात असाही एक उद्देश हा लेख लिहिण्यामागे आहे. भाषाशास्त्राशी फारसा परिचय नसल्याने संयुक्त क्रियापदांची व्याख्या कशी केली जाते ह्याची आम्हाला कल्पना नाही. ह्या लेखात दिलेली व्याख्या ही रचनेवर आधारलेली असून संगणकाद्वारा भाषानिर्मिती व विश्लेषण करण्यास उपयोगी पडेल अशी आहे. ह्या व्याख्येप्रमाणे ज्यांना संयुक्त क्रियापदे म्हणता येईल असे काही शब्दगट पारंपरिक व्याख्येप्रमाणे संयुक्त क्रियापदांत मोडणारे नसतीलही. त्याचप्रमाणे पारंपरिक व्याख्या ज्या शब्दगटांना संयुक्त क्रियापदे मानते अशातले काही ह्या लेखातील व्याख्येत बसणारही नाहीत. ह्या लेखातील व्याख्येप्रमाणे संयुक्त क्रियापदांत मुख्य धातू प्रथम येतो व त्याला सहायक धातू जोडले जातात ते त्यानंतर म्हणजे उजवीकडे येतात. ही व्याख्या रचनाधिष्ठित असल्यामुळे ह्या व्याख्येत बसणारी संयुक्त क्रियापदे वेगवेगळ्या प्रकारची कार्ये करण्यासाठी वापरली जात असल्याचे दिसते; त्यांच्यात समान ही फक्त त्यांची रचनाच असते.

काही शब्दगट हे ह्या लेखातील व्याख्येप्रमाणे संयुक्त क्रियापदे असल्याचे वर वर पाहता वाटते. परंतु हे वर वर पाहता वाटणारे साम्य फसवेही असू शकते. उदाहरणार्थ, "मी चालत गेलो" ह्या वाक्यातील 'चालत गेलो' हा शब्दगट "मी चालत राहिलो" ह्या वाक्यातील 'चालत राहिलो' ह्या संयुक्त क्रियापदासारखा दिसतो. त्यामुळे त्यालाही आपल्या व्याख्येप्रमाणे संयुक्त क्रियापद (ज्यात चालणे हा मुख्य धातू व जाणे हा सहायक धातू आहे) म्हणावे असे वाटते. परंतु "मी चालत गेलो" ह्या वाक्यात जाणे हा मुख्य धातू असून चालत हे त्याचे क्रियाविशेषण आहे (चालत च्या जागी 'बसने', 'विमानाने', 'घाईने' असे शब्द घालूनही वाक्य अर्थपूर्ण राखता येते हे स्पष्ट आहे.). ह्याउलट "मी चालत राहिलो" ह्या वाक्यात चालणे हा मुख्य धातू असून राहणे हा सहायक धातू ती चालण्याची क्रिया काही विवक्षित काळ चालूच राहिली हे दर्शवितो. इंग्रजीत ज्याला क्रियापदाचा 'aspect' म्हणतात तो ह्या सहायक धातूने स्पष्ट होतो. हा फरक ध्यानात घेतला की "मी चालत गेलो" ह्या वाक्यातील 'चालत गेलो' हा शब्दगट ह्या लेखातील क्रियापदांच्या व्याख्येत बसत नाही हे उघड होते.

हा लेख संपवता संपवता ह्या लेखाच्या पहिल्या विभागात आपण क्रियापदांची सकर्मकता व भूतकाळातील वाक्याचा प्रयोग ह्यातील जो संबंध पाहिला तो तसा का असावा ह्याविषयी तर्क करण्याचे धाडस करतो. भूतकाळात सकर्मक क्रियापदे कर्मणि प्रयोगात वापरली जातात हे आपण पाहिले. हिंदी भाषेतही भूतकाळातील वाक्यप्रयोग आणि क्रियापदांच्या सकर्मकतेत असाच संबंध असल्याचे दिसते, सगळ्याच संस्कृतोद्भव भाषांत तसा संबंध असला तर त्याचा उगम संस्कृत भाषेत असावा की काय असे वाटणे साहजिक आहे. संस्कृतमध्ये पाहिले तर भूतकाळात सकर्मक व अकर्मक धातूंची सक्रिय (active) आणि निष्क्रिय (passive) अशी दोन्ही रूपे असल्याचे दिसते. (उदा., गम् ह्या अकर्मक धातूची अगच्छत् आणि अगम्यत् अशी, तर द या सकर्मक धातूची अयच्छत् आणि अदीयत अशी दोन्ही रूपे आपल्याला आढळतात.).





अनुक्रमणिका

परंतु संस्कृतमध्ये भूतकाळातील घटना सांगण्यासाठी ह्या आख्यात रूपांखेरीज 'त' प्रत्ययान्त भूतकालवाचक धातुसाधित विशेषणेही वापरण्याची सोय आहे (उदा., "तो शाळेला गेला" ह्या वाक्यातील अर्थ संस्कृतमध्ये "सः पाठशालाम् अगच्छत्" किंवा "तेन पाठशालाम् अगम्यत" ह्या आख्यात रूपे वापरून केलेल्या वाक्यप्रयोगांप्रमाणेच "सः पाठशालाम् गतः" हे 'त' प्रत्ययान्त भूतकालवाचक धातुसाधित विशेषण वापरून बनवलेल्या वाक्यातूनही व्यक्त करता येतो.). आता ह्या 'त' प्रत्ययान्त विशेषणांकडे पाहिल्यास आपल्याला असे दिसते की त्यांतील अकर्मक धातूंपासून बनलेली विशेषणे ही कर्तरी असतात– उदा., गतः, स्थितः, वगैरे, तर सकर्मक धातूंपासून बनलेली विशेषणे कर्मणि असतात – उदा., कृतः, दत्तः, इत्यादी (ह्या सर्वांना वत् प्रत्यय लावून त्यांची कर्तरी भूतकालवाचक धातुसाधित विशेषणे बनवता येतात; पण त्याचा येथे संबंध नाही.). आता संस्कृत भाषेच्या वापरात भूतकालिक घटना व्यक्त करण्यासाठी क्रियापदांची आख्यात रूपे न वापरता 'त' प्रत्ययान्त धातुसाधित विशेषणे वापरण्याचा प्रघात असल्यास तीच प्रथा संस्कृतपासून उत्पन्न झालेल्या आधुनिक भारतीय भाषांत चालू राहिली असल्याची शक्यता नाकारता येणार नाही. मराठीतील 'आला', 'गेली', 'दिले', 'केली' ह्यांसारखी क्रियापदांची भूतकालिक रूपे ही आख्यात रूपे असली, तरी त्यांचा उद्भव संस्कृतमधील भूतकालिक आख्यात रूपांशी नसून 'आगतः', 'गता', 'दत्तम्', 'कृतानि' अशा धातुसाधित विशेषणांपासून झाला असेल. क्रियापदांची सकर्मकता आणि भूतकाळातील वाक्यप्रयोग ह्यांत हिंदी, मराठीसारख्या भाषांत आपल्याला जो संबंध दिसतो त्याचे कदाचित हे स्पष्टीकरण असू शकेल.

* * *

साभार पोच

* **उरल्या कहाण्या–** नीलम गोऱ्हे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९९०; पृ. १७४; किं. ६० रुपये.
* **लोकसाहित्य : शोध आणि समीक्षा–** डॉ. रा. चिं. ढेरे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९९०; पृ. १९२; किं. ७५ रुपये.
* **संध्याराग (कथासंग्रह)–** शांताराम; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार, पुणे–३०; १९९०; पृ. १७३; किं. ६० रुपये.
* **विज्ञानिनी–** अ. पां. देशपांडे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९९०; पृ.१९६; किं. ६५ रुपये.
* **महात्मा फुले आणि शेतकरी चळवळ–** डॉ. अशोक चौसाळकर; लोकवाङ्मय गृह; भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–४०००२५; १९९०; पृ. ४७; किं. १० रुपये.
* **जोतीरावांची समता–संकल्पना–** भास्कर लक्ष्मण गोळे; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–२५; १९९०; पृ. ५५; किं. १० रुपये.
* **ज्योतीबा फुले आणि स्त्री–मुक्तीचा विचार–** डॉ. गेल ऑम्व्हेट; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–२५; १९९०; पृ. ४२; किं. १० रुपये.
* **मो. ग. रांगणेकरांची नाट्यसिद्धी–** मोहिनी वर्दे; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–२५; १९९०; पृ. २१०; किं. ७५ रुपये.
* **भुईतून उगवलेला माणूस–** अनंतराव पाटील; बाबा भांड; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, गांधीनगर, औरंगाबाद– ४३१००५; १९९०; पृ. १००; किं. ३५ रुपये.

अनुक्रमणिका

कार्ल मार्क्सची मानवी स्व-भावाची संकल्पना

मुरलीधर पवार

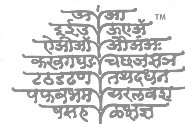
मार्क्सच्या 'कम्युनिझम' किंवा 'समाजवाद' या संकल्पनांसंबंधी लोकांच्या मनात अनेक गैरसमज दृढ झालेले दिसून येतात. त्यामुळे मार्क्सला अभिप्रेत असलेल्या कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेविषयी काही विपर्यस्त व भ्रामक कल्पनाही त्यांच्या मनात घोळत असतात. मार्क्सच्या दृष्टीने समाजवाद ही अमूर्त संकल्पना नाही. त्याची समाजवादाची संकल्पना ही त्याने मांडलेल्या मानव व त्याचा स्वभाव यासंबंधीच्या संकल्पनांवर आधारलेली आहे. त्यामुळे मानवी स्वभावासंबंधीची त्याची संकल्पना समजून घेतली तर त्याचा कम्युनिझम/समाजवाद समजणे अधिक सुलभ होईल. कारण समाजवादी समाजव्यवस्थेच्या साक्षात किंवा प्रत्यक्ष रूपाचा प्रत्यय संपन्न मानवी जीवनात अनुभवता आला पाहिजे असे मार्क्सचे प्रतिपादन आहे. प्रत्यक्ष मानव हेच समाजवादाचे उद्दिष्ट किंवा साध्य आहे; आणि म्हणून या समाजव्यवस्थेत माणसाच्या विविध गुण-वैशिष्ट्यांचा, शक्तींचा, क्षमतांचा, गरजांचा आणि शक्यतांचा मानवी स्वभावाला अनुरूप असा विकास झाला पाहिजे असा मार्क्स आग्रह धरतो. समाजातील प्रत्येक व्यक्तीचा मुक्त व सर्वांगीण विकास ही सर्व व्यक्तिमात्रांच्या विकासाची अट आहे, असे मार्क्स-एंगल्स यांचा कम्युनिस्ट जाहीरनामा सर्व जगाला सांगतो.

मार्क्सच्या तत्त्वदृष्टीमध्ये माणसाच्या शक्ती-सामर्थ्याचा विचार जसा अंतर्भूत आहे, तसेच त्याच्या मर्यादाही त्याने विचारात घेतल्या आहेत. संवेदनशील व आपल्या ऐंद्रिय शक्तींनी वास्तवाला भिडून जीवन जगणारा प्रत्यक्ष जिवंत माणूस हा त्याच्या तत्त्व-व्यूहाचा आधार आहे. निसर्ग व समाज या घटकांशी असलेले माणसाचे परस्परसंबंध त्याच्या अस्तित्वाची विशिष्टता स्पष्ट करतात. या परस्परसंबंधांचे स्वरूप विशद करताना त्यातून विकसित होणाऱ्या घडामोडींची, विविधांगी भौतिक, तसेच आत्मिक व सामाजिक कार्य-व्यापारांची समग्रताच मार्क्स विचारात घेतो. त्यास 'मानवी स्वभाव' हा या घडामोडींचा एक भाग आहे. या प्रक्रियेमध्ये मानवी कृतीमुळे बाह्य वास्तव जसे बदलते, तसे मानवी स्वभावामध्येही परिवर्तन घडते. मूळ मानवी प्रवृत्तींना, स्वभाववैशिष्ट्यांना अधिकाधिक सखोलता, सूक्ष्मता व व्यापकता प्राप्त होते. माणसाला जगण्यातला अर्थ शोधणे जरूर वाटते. त्याच्या अस्तित्वाचे हे वैशिष्ट्य आहे. मानवी इतिहासाकडे बघण्याची ही मार्क्सची 'भौतिकवादी' दृष्टी आहे. मार्क्सच्या या द्वंद्वात्मक भौतिकवादाविषयीदेखील जन-मानसात गैरसमज आहेत. म्हणून, मूळ विषयाला हात घालण्यापूर्वी त्याच्या भौतिकवादाचा विचार थोडक्यात समजावून घेऊ.

– २ –

मार्क्सच्या भौतिकवादाविषयी (materialism) जे गैरसमज जनमानसात दृढमूल झाले आहेत, ते प्रामुख्याने अज्ञानमूलक आहेत. त्यामुळे त्याच्या भौतिकवादी तत्त्वदृष्टीसंबंधी अनेक खुळचट समज लोकांमध्ये प्रसृत झालेले आढळतात. या गैरसमजांमुळे मार्क्स हा निखळ अर्थवादाचा पुरस्कार करणारा आहे असे समजले जाते. त्यामुळे त्याला अभिप्रेत असलेला 'भौतिकवादी' माणूस प्रामुख्याने आर्थिक लाभाच्या प्रेरणेने कृती करतो; किंबहुना, एकूण मानवजातीची हीच प्रमुख प्रवृत्ती आहे, असेही मानले जाते. मार्क्स-प्रणीत भौतिकवादाच्या वरील विपरीत आकलनाच्या आधारे आणखीही काही निष्कर्ष काढण्यात आले आहेत : या भौतिकवादी दृष्टीमुळे मार्क्सला व्यक्ती व तिचे स्वातंत्र्य यांचे महत्त्व समजले नाही. तिच्या व्यक्तिगत, तसेच आध्यात्मिक गरजांकडे त्याने दुर्लक्ष केले. कारण तो धर्मविरोधी व निरीश्वरवादी होता. त्याचा धर्मविरोध व निरीश्वरवाद ही त्याच्या भौतिकवादाची फलनिष्पत्ती आहे... इत्यादी.

मार्क्सच्या भौतिकवादी तत्त्वदृष्टीचे वरील आकलन





अनुक्रमणिका

अर्थातच विपर्यस्त व चुकीचे आहे. 'भौतिकवाद' व 'चिद्वाद' (Idealism) या दोन परस्परविरोधी अर्थांच्या संज्ञा आहेत. ज्या संदर्भात त्या उपयोजिलेल्या असतात त्यावरून त्यांचा अर्थ समजून घ्यावा लागतो. मानवी जीवनदृष्टीच्या संदर्भात भौतिकवादी किंवा जडवस्तुवादी माणूस आपल्या केवळ भौतिक गरजा / इच्छा पूर्ण कशा होतील या विवंचनेत मग्न असतो. आयडियालिस्ट म्हणजे चिद्वादी दृष्टिकोण धारण करणारा माणूस 'आध्यात्मिक' व नैतिक विचारांनी प्रेरित झालेला असतो. याच प्रेरणा खऱ्या असतात असे तो मानतो. परंतु तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत या दोन्ही संज्ञांचे अर्थ भिन्न असतात. मार्क्सच्या ऐतिहासिक किंवा द्वंद्वात्मक भौतिकवादाकडे याच तात्त्विक दृष्टिकोणातून पाहिले पाहिजे. या तात्त्विक दृष्टिकोणानुसार चिद्वादामध्ये विचारांचे किंवा प्रज्ञार्थांचे (Ideas) श्रेष्ठत्व गृहीत धरण्यात येते. आपण आपल्या संवेदनशील ज्ञानेंद्रियांनी ज्या परिवर्तनशील वास्तवाचा / जगाचा प्रत्यक्ष अनुभव घेतो, ते जग खरे नसून प्रज्ञार्थच विश्वाचे मूलाधार, सारतत्त्व असतात, अशी चिद्वादाची विचारधारणा आहे. मार्क्सची अस्तित्वमीमांसा भौतिकवादी असली तरी त्याला शुष्क, अमूर्त विचारवादामध्ये रस नव्हता. गतिमान जडद्रव्य हा या विश्वाचा मूलभूत घटक / मूलाधार आहे असे तात्त्विक भौतिकवादाचे प्रतिपादन आहे. परंतु मार्क्सचा भौतिकवाद समजून घेताना आपल्या या व्याख्येच्या पलीकडे जावे लागते. मार्क्सची भौतिकवादी तत्त्वदृष्टी एकोणिसाव्या शतकात प्रचलित असलेल्या यांत्रिक भौतिकवादाहून भिन्न होती. या यांत्रिक भौतिकतावादी तत्त्वदृष्टीच्या विरोधात मार्क्सने ठामपणे आपली भूमिका मांडली. त्याला जडद्रव्य आणि मन यांच्या कारण-संबंध (Causal relationship) मीमांसेमध्येही रस नव्हता. त्याला खऱ्याखुऱ्या जिवंत माणसांच्या प्रत्यक्ष कृतीतून जे वेगळे मानवी वास्तव जन्माला येते, त्यामध्येच प्रामुख्याने रस होता. निसर्गविज्ञानाधिष्ठित यांत्रिक भौतिकवादाची भूमिका वेगळी होती. या भूमिकेमध्ये मानवी वास्तवाचा, मानवी इतिहासाचा कृतिशील घटक विचारात घेण्यात आलेला नव्हता. खरे तर, निसर्गविज्ञान, तंत्रज्ञान या गोष्टी मानवी इतिहासात माणसाने आपल्या गरजेपोटी विकसित केल्या. विज्ञान व तंत्रज्ञानामुळे निसर्गाशी संबंध साधून माणसाला आपल्या गरजा पूर्ण करणे सुलभ झाले. उत्पादनशक्तींची वाढ झाल्यामुळे मानव-समाजाची उत्पादनक्षमताही वाढली. या मानवी-कृतीतूनच सामाजिक संबंधांच्या व्यवस्थेची संस्थात्मक रचना, नीतिविचार, तत्त्वविचार, धर्मविचार, विधिनियम, सामाजिक, आर्थिक विचारांसहित साकार होत गेली. या विकासप्रक्रियेत मानवी कृतिशीलतेलाच महत्त्वाचे स्थान आहे. आपल्या 'कॅपिटल' ग्रंथातील एका तळटीपेमध्ये मार्क्सने निसर्गविज्ञानवादी भौतिकवाद्यांवर टीका केली आहे.[१] मार्क्सची निसर्गविज्ञानांच्या निखळ भौतिकवादी पद्धतीशास्त्राबद्दल काहीच तक्रार नाही. कारण त्या काटेकोर पद्धतीशास्त्राशिवाय निसर्गविज्ञानांचा विकास असंभवनीय आहे. परंतु मार्क्सची मानवी इतिहासाची भौतिक मीमांसा निसर्गविज्ञानांच्या अमूर्त पद्धतीशास्त्रानुसार केलेली नाही. मार्क्स म्हणतो की, माणसाची कृतिशीलता, उत्पादनक्षमता ही सर्व समाजव्यवस्थांचा आधार आहे. त्याच्या ऐतिहासिक भौतिकवादामध्ये मानवी उत्पादनक्षमतेचा, निर्मितिक्षमतेचा व त्यांना अनुरूप अशा सामाजिक संबंधांचा विचार प्रमुख आहे. म्हणूनच मार्क्सने या यांत्रिक भौतिकवादाची 'अमूर्त' म्हणून संभावना केली. कारण हे भौतिकवादी आपल्या विशिष्ट कार्यक्षेत्राची मर्यादा ओलांडून जेव्हा मानवी जीवनासंबंधी आपल्या विचारप्रणाली व संकल्पना मांडतात, तेव्हा त्यांचे अमूर्त स्वरूप लक्षात यायला वेळ लागत नाही. मार्क्सने निसर्ग व निसर्गविज्ञानाचा जो विचार मांडला, तो निसर्ग व मानव यांचे अतूट नाते विचारात घेऊन मांडला.

वर म्हटल्याप्रमाणे मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचा अर्थ माणसाच्या प्रत्यक्ष जीवनक्रमातून समजून घ्यावा लागतो. माणूस स्वत:विषयी काय कल्पना करतो, किंवा तो ज्या विचारप्रणाली निर्माण करतो, त्यांतूनच केवळ आपल्याला माणूस समजेल, ही धारणाही चुकीची आहे असे मार्क्स बजावतो. मार्क्सचा हा भिन्न दृष्टिकोण समजून घेतला तरच आपल्याला त्याच्या तत्त्वदृष्टीच्या संदर्भात जे गैरसमज पसरलेले आढळतात, त्यांचे स्वरूप व कारण लक्षात येईल. आता या तात्त्विक भौतिकवादी तत्त्वदृष्टीशी व्यक्तिगत दृष्टीची गल्लत कशी झाली ते पाहू.

मार्क्सने इतिहासाची 'भौतिकवादी' किंवा 'आर्थिक' संकल्पना मांडली; म्हणजे मानवी

अनुक्रमणिका

इतिहासाचा भौतिकवादी किंवा आर्थिक दृष्टिकोणातून वस्तुनिष्ठपणे अर्थ समजून घेण्याचा प्रयत्न केला. परंतु या संकल्पनेतून फक्त आर्थिक प्रेरणा किंवा हेतूच माणसाच्या कृतीच्या मुळाशी असतात असा अर्थ काढण्यात आला. 'आर्थिक घटक' ही माणसाची मानसशास्त्रीय दृष्टचा व्यक्तिनिष्ठ प्रेरणा ठरविण्यात आली. परंतु मार्क्सला या संकल्पनेचा वरील अर्थ अभिप्रेत नव्हता. मार्क्सचे म्हणणे असे की, मानवी अस्तित्वाला अनुरूप अशा माणसाच्या गरजा असतात. त्यांना मानवी अस्तित्वाचा भौतिक आधार म्हणता येईल. या शारीरिक गरजा पूर्ण करण्यासाठी त्याला अन्न, पाणी, वस्त्र, निवारा इत्यादींची आवश्यकता असते. या गरजा भागविण्यासाठी त्याला श्रमाद्वारे उत्पादन करावे लागते. अनेक वस्तुनिष्ठ घटकांवर माणसाचे उत्पादक-श्रम अवलंबून असतात. यातूनच माणसाची विशिष्ट उत्पादन पद्धती (mode of production) प्रत्यक्षात येते. या प्रक्रियेलाच मार्क्स आर्थिक, सामाजिक व्यवस्था म्हणतो. इतिहासाची भौतिकवादी/आर्थिक मीमांसा म्हणजे माणसाच्या व्यक्तिगत प्रेरणांची चिकित्सा करणारा मानसशास्त्रीय सिद्धान्त नाही. माणसे ज्या पद्धतीने उत्पादन/निर्मिती करीत असतात ती पद्धती त्यांचा जीवनव्यवहार, जीवनमार्ग, जीवनशैली, जीवनाविष्कार यांची रूपे निश्चित करीत असते.[२] ही निश्चित स्वरूपाची जीवनपद्धती माणसाच्या विचारप्रक्रियेला दिशा देते. त्यांच्या सामाजिक-राजकीय व्यवस्थेला विशिष्ट आकार देते. मार्क्सच्या भौतिकवादाच्या संदर्भात आर्थिक सिद्धान्त, आर्थिक व्यवस्था, आर्थिक घटक या संज्ञांचा अर्थ उत्पादन पद्धती, किंवा समाजाची सामाजिक-आर्थिक वस्तुनिष्ठ रचना असा आहे.

मार्क्सचे हे आकलन त्याच्या मानवी स्वभावविषयक संकल्पनेवर आधारलेले आहे. मार्क्सच्या भौतिकवादी तत्त्वदृष्टीची माणूस ही आधारशिला आहे. उत्पादन / निर्मितीची प्रेरणा ही माणसाची स्वभावगत मूलभूत प्रेरणा आहे. त्याची ती एक अनिवार्य गरज आहे. मानव व निसर्ग यांच्या निर्मितिक्षम संबंधातून तसेच मानवी अस्तित्व आणि त्याच्या शारीरिक रचनेच्या वैशिष्टचपूर्ण स्वरूपातून ही नैसर्गिक प्रेरणा कार्यशील होते. माणसाला जीवनावश्यक साधनसामग्रीची निर्मिती / उत्पादन एका विशिष्ट पद्धतीने करावे लागते. निर्मितीची ही विशिष्ट पद्धती माणसाच्या विशिष्ट शारीरिक रचनेमुळे निश्चित केली जाते. माणसाची जाणीवही अशाच प्रकारे निर्णित केली जाते. माणसाच्या विशिष्ट धारणशक्ती स्वभावगत असतात असे मार्क्स प्रतिपादन करतो. तसेच, या व्यक्तिगत क्षमतांना सामाजिकतेचे परिमाण असते; अन्यथा मानवी अस्तित्वाच्या विशिष्ट संभाव्यतेची कल्पना करता येणार नाही. भाषेचेच उदाहरण घेऊ. भाषेला जाणिवेचे व्यावहारिक व्यक्त रूप म्हणता येईल. माणसाने भाषेची निर्मिती एका अनिवार्य गरजेतून केली. त्यामुळे माणसाच्या सामाजिक जीवनाची शक्यता व संपन्नता प्रत्यक्षगत झाली.

परंतु मानवी स्वभावामध्ये किंवा गुणधर्मामध्ये जे वैचित्र्य, जी विविधता आढळते, त्यांचे स्पष्टीकरण कसे करायचे ? मार्क्सच्या मते विविध राष्ट्र / मानवसमूह विकासाच्या विविध टप्प्यांवर असतात. त्यामुळे उत्पादन / सामाजिक संबंधांमध्ये तदनुरूप विविधता निर्माण होते. मानवी स्वभावातील विविधतेचे हे एक प्रमुख कारण आहे. परंतु वरील परिच्छेदामध्ये माणसाच्या काही स्वभावगत गुणवैशिष्टचांचा उल्लेख केला आहे. ही गुणवैशिष्टचे मानवी स्वभावाचाच भाग आहेत. आणि ती सर्वच मानवसमूहांमध्ये आढळतात. याचा अर्थ मानवी स्वभावामध्ये स्थलकालपरत्वे विविधता आढळली. तरी या विविधतेबरोबरच काही स्वभावगत, मूलभूत, नित्य स्वरूपाच्या मानवी प्रवृत्ती-देखील नांदत असतात, असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. मानवी अस्तित्वाची ही विशिष्टता म्हणता येईल. 'मानवी स्वभाव' किंवा 'Human nature' ही संज्ञा जेव्हा मार्क्स वापरतो, तेव्हा त्याला मानवी जीवनाची हीच विशिष्टता अभिप्रेत असते. नॉर्मन गेरास या ब्रिटिश मार्क्सवादी विचारवंताने हा मुद्दा अधिक स्पष्ट करताना म्हटले आहे की, मार्क्सचा मानवेतिहासाचा सिद्धान्त याच संकल्पनेवर उभा आहे. माणसाचे सामाजिक जीवन व इतिहास यांचे स्पष्टीकरण या भौतिक मूलाधाराशिवाय करता येणार नाही. म्हणजे, मानवी स्वभाव संमिश्र सामाजिक संबंधांवर अवलंबून असतो (... it is the ensemble of the social relations.), हे मार्क्सचे विधान जरी खरे असले, तरी तो सर्वस्वी त्यांच्यावर अवलंबून नसतो. फार तर असे म्हणता येईल की, या सामाजिक संबंधांचा माणसाच्या स्वभावावर जरी परिणाम होत असला, तरी ते

अनुक्रमणिका

संबंध मानवी स्वभाव निर्धारित/निश्चित करीत नाहीत. कारण माणूस हा स्वभावतःच समाजशील असल्याने या सामाजिक संबंधांचे मूळ मानवी स्वभावातच असते असे म्हणणे युक्त होईल. अन्यथा या संबंधांचे स्पष्टीकरण कसे करता येईल ?[३]

मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचे हे थोडक्यात स्पष्टीकरण आहे. मानवी अस्तित्वाची विशिष्टता, निसर्ग व मानव यांचे नाते, या नात्यातून उद्‌भवलेली मानवी गुणवैशिष्ट्ये, इत्यादी प्रत्यक्षगत घटकांच्या आधारावर मार्क्सने आपल्या तत्त्वदृष्टीची रचना केली.

– ३ –

भांडवली समाजव्यवस्थेची चिकित्सा करताना मार्क्स म्हणतो, की या व्यवस्थेत माणसाचे मनुष्यत्व नष्ट होते, व तो शारीरिक व मानसिक दृष्ट्या पंगू होतो (Crippled man). ही टीका मार्क्सने आपल्या मानवी अस्तित्वमीमांसेच्या आधारे केली आहे. मानवी जीवनाचे वैशिष्ट्य विशद करताना त्या अनुषंगाने 'संपूर्ण मानवाचे' (total किंवा whole man) एक मॉडेल तो आपल्यासमोर ठेवतो. परंतु पद्धतशीर व सलग असे मानवी स्वभावाचे मानसशास्त्रीय अंगाने त्याने विश्लेषण केले नाही. खरे तर, मार्क्सने मानवी स्वभावासंबंधी आपली संकल्पना स्पष्ट करण्यासाठी स्वतंत्रपणे ग्रंथरचना केली नाही. त्याच्या मनात तो विचार नसेल असे मात्र म्हणता येणार नाही. इतरत्रही आपल्या लिखाणात त्याने या विषयावरचे विचार एकत्रित रीत्या समाविष्ट केले नाहीत. ही वस्तुस्थिती असली तरी आपल्या 'Economic and Philosophic Manuscripts of 1844' व 'The German Ideology' या दोन हस्तलिखितांमध्ये या संकल्पनेसंबंधी बऱ्याच विस्ताराने त्याने आपले विचार मांडले आहेत. मार्क्सच्या इतर लिखाणामध्येही यासंबंधीचे त्याचे विचार विखुरलेले आहेत. परंतु वरील दोन हस्तलिखितांमध्ये त्याने ते काहीसे अधिक विस्ताराने व एकत्रित मांडले आहेत. ही दोन्ही हस्तलिखिते मार्क्स–एंगल्स यांच्या हयातीत प्रसिद्ध झाली नाहीत. ती लिहिताना मार्क्सचा तसा हेतूही नव्हता, हे पुढे मार्क्सनेच स्पष्ट केले. आपल्या विचारांना नेमकेपणा, सुनिश्चितता, सुस्पष्टता यावी म्हणून आत्मसमाधानासाठी मार्क्सने या हस्तलिखितांचा प्रपंच केला. परंतु जे काही त्याने यासंबंधी लिहिले आहे, त्यावरून असे

म्हटले पाहिजे की, मानवी अस्तित्व व मानवी स्वभाव या संकल्पनांसंबंधीचे त्याचे आकलन व विश्लेषण निश्चित स्वरूपाचे व एकसंघ आहे. एरिक फ्रॉम यांनी मार्क्सच्या मानवी स्वभावविषयक संकल्पनेचे मानसशास्त्रीय दृष्टिकोणातून समाधानकारक स्पष्टीकरण केले आहे. मार्क्सने मानवी स्वभावाच्या विविध पैलूंचे, अंगांचे विवेचन करताना ज्या संकल्पना मांडल्या आहेत, त्या मानसशास्त्रीय संकल्पनाच आहेत, असे फ्रॉम यांचे मत आहे. मार्क्सच्या तत्त्वदृष्टीचे आणि विचारपद्धतीचे वैशिष्ट्य असे आहे की, माणसाचा विचार करताना तो आधुनिक मानसशास्त्राच्या पलीकडे जाऊन त्याच्या मनोविकृतींची चिकित्सा करतो. कारण परात्मभावामुळे सर्वार्थाने नागविला गेलेला माणूस मार्क्सच्या तत्त्वव्यूहाचा मुख्य विषय आहे. माणसासंबंधीच्या ज्ञानाचे मार्क्सचे हे योगदान दुर्लक्षित राहिले. याची फ्रॉम यांनी तीन कारणे सांगितली आहेत : १) वर म्हटल्याप्रमाणे मार्क्सने या विषयावर पद्धतशीर व एकत्रित विचार मांडले नाहीत; त्याच्या लिखाणात ते विखुरलेले असल्यामुळे समजून घेण्यासाठी ते एकत्रित करावे लागतात, २) दुसरे कारण म्हणजे मार्क्सच्या द्वंद्वात्मक भौतिकवादी तत्त्वदृष्टीचे झालेले उथळ आकलन; व त्यामुळे त्याच्या तत्त्वदृष्टीबद्दल पसरलेले (व पसरविण्यात आलेले) गैरसमज, ३) मार्क्सचे मानवी स्वभावासंबंधीचे मानसशास्त्रीय विचार बरेच आधी मांडले गेले. कारण फ्रॉईडपूर्वी पद्धतशीर रीत्या नेणीवनिष्ठ मनोविज्ञानाची रचना विकसित झाली नव्हती. फ्रॉईडची सर्जनशील मानसशास्त्रीय चिकित्सा महत्त्वाचे नेणीवनिष्ठ मनोविज्ञान म्हणून मान्यता पावले; आणि मार्क्सच्या मृत्यूनंतर (१८८३) दहा वर्षांनी ते प्रसिद्ध होऊ लागले. तसेच मानसशास्त्रीय विचारांवर यांत्रिक भौतिकवादी दृष्टीचा प्रभाव वाढल्यामुळे, व पुढे प्रायोगिक मानसशास्त्राला प्रत्यक्षार्थानुगामी दिशा (positivistically oriented) मिळाल्यामुळे मार्क्सच्या मानवनिष्ठ मानसशास्त्रीय संकल्पनांचे आकलन अशक्य झाले.[४]

आधुनिक मानसशास्त्रीय अभ्यासाची एकूण प्रवृत्ती किंवा दिशा लक्षात घेतली की वरील वस्तुस्थिती अपरिहार्य होती असे फ्रॉम म्हणतात. कारण विद्यापीठीय व प्रायोगिक मानसशास्त्र हे बऱ्याच प्रमाणात परात्मतेने ग्रासलेले आहे. परात्मतेने ग्रासलेले संशोधक या





मनोविज्ञानाचा अभ्यास करतात, व परात्मतेने प्रभावित झालेल्या आपल्या पद्धतीनुसार परात्म झालेल्या माणसावर उपचार करतात. मार्क्सचे आकलन वरील मनोविज्ञानाच्या पलीकडे जाऊन मानवी समस्यांचा वेध घेण्याचा प्रयत्न करते. त्याला परात्मभावाचे भान आहे. त्यामुळे परात्मभावाने ग्रासलेला माणूस निकोप प्रवृत्तीचा (natural) म्हणता येणार नाही असे मार्क्सचे प्रतिपादन आहे. फ्रॉम म्हणतात की, मानवासंबंधीचे मार्क्सचे हे आकलन मानसशास्त्रीय ज्ञानाच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण आहे. मार्क्स जेव्हा मानवी जीवनाचे वैशिष्ट्य आपल्यासमोर ठेवतो, तेव्हा त्याला माणसाचे संपूर्ण व्यक्तिमत्त्व अभिप्रेत असते. कोणत्याही एकाच गुणविशिष्टतेच्या विकासातून माणसाच्या संपूर्ण व्यक्तिमत्त्वाचा, त्याच्या सर्व शक्तींचा विकास होईल असे त्याला वाटत नाही. संपूर्ण मानवी व्यक्तिमत्त्वाची विविधांगे तो आपल्यासमोर स्पष्ट करतो. या विविधांगांनी निर्देशिलेल्या मानवी शक्ती व गरजा एकवटूनच माणसाचे विशिष्टत्व आपल्यासमोर उभे राहते. मार्क्स या विशिष्टत्वाला मानवजातीचे विशिष्टत्व म्हणून संबोधितो.

आपल्या या विवेचनाच्या ओघात फ्रॉम यांनी एक महत्त्वपूर्ण प्रश्न उपस्थित केला आहे.[५] माणूस समजून घेण्यासाठी मार्क्सने मानवी स्वभावासंबंधी जे मॉडेल आपल्यासमोर ठेवले आहे, ते अन्वर्थक आहे काय ? हे मॉडेल भूतकालिन सुवर्णयुगातील माणसाचे आहे, की ते भविष्यकाळातील माणसासंबंधीचे स्वप्न आहे ? या प्रश्नाचे उत्तर मार्क्सने जे 'स्वाभाविकतेचे विकृतीविज्ञान (pathology of normalcy) आपल्या आकलनातून विशद केले आहे, त्यात सापडू शकेल. ज्याला आपण निकोप (normal) माणूस म्हणतो, तोच खरे तर पंगू, अधू झालेला आहे. स्वतःला हरवून बसला आहे. कारण ज्या उद्दिष्टाच्या मागे तो धावतो, ते उद्दिष्टच त्याचे मनुष्यत्व हिरावून घेते. कारण ते मानवी उद्दिष्ट (human object) नसते. त्यामुळे निसर्ग व माणूस यांचे संबंध निर्मितिक्षम व अर्थपूर्ण नसतात. तसेच, हे उद्दिष्ट मानवोचित गरजेतून निर्माण झालेले नसल्यामुळे या प्रक्रियेत माणूस अमानुष बनतो (dehumanised). त्याचा पूर्ण विकास होत नाही. त्याच्या शक्ती / गरजा मानवी गुणधर्मांना वंचित होतात. माणूस आपल्या शक्ती व गरजांना पशूप्रमाणे परिपूर्ण करण्याचा प्रयत्न करतो. परंतु माणूस हा पशू नाही. तो या अवस्थेत फार काळ टिकू शकत नाही तो शारीरिक व मानसिक दृष्टचा रुग्ण, पंगू होतो. त्याचे व्यक्तिमत्त्व खंडित होते. म्हणजेच तो परात्म बनतो. मार्क्स परात्म झालेल्या माणसाचे जसे वर्णन करतो, तसेच त्याच्या संपन्न व्यक्तिमत्त्वाचेही वर्णन करतो. त्याच्या मते माणूस आपल्या सुप्त, संभवगर्भ शक्ती–क्षमता संपन्न गरजांच्या पूर्तीतून प्रत्यक्षगत करतो. त्याच्या जीवनाची उद्दिष्टपूर्ती या शक्यतांना साक्षात रूप देण्यामध्ये असते. मनुष्यत्वाच्या या गरजा निसर्ग व इतरांशी अर्थपूर्ण नाते प्रस्थापित करून परिपूर्ण करता येतील, व माणूस आपले हरवलेले मनुष्यत्व पुन्हा मिळवू शकेल, असा मार्क्सला विश्वास वाटतो. मार्क्सच्या या आकलनातच मानवमुक्तीचे आश्वासन आहे.

— ४ —

'मानवी स्वभाव' या संकल्पनेतून ध्वनित होणारे काही स्वभावगत गुणविशेष / प्रवृत्ती माणसाच्या वर्तनात दिसून येतात, ही कल्पना काही मार्क्सवादी विचारवंतांना मान्य नाही. मार्क्सलादेखील ही संकल्पना मान्य नव्हती, असाही त्यांचा दावा आहे. आपल्या प्रतिपादनाच्या पुष्टचर्थ ते मार्क्सने फोइटबाखवर लिहिलेल्या सहाव्या टिपणाचा हवाला देतात. या टिपणात मार्क्स म्हणतो : '... the essence of man is no abstraction inherent in each single individual. In its vality, it is the ensemble of the social relations.'[६] या ठिकाणी '*essence of man*' म्हणजे मानवी स्वभाव किंवा माणसाची स्वभावगुणविशिष्टता असा अर्थ मार्क्सला अभिप्रेत आहे. मानवी स्वभाव म्हणजे काही अपूर्व असे 'सारतत्त्व' असते, आणि ते प्रत्येक व्यक्तिमात्रामध्ये नांदत असते, ही अनैतिहासिक संकल्पना मार्क्स अमान्य करतो. परंतु वरील टिपणाचा असा अर्थ नाही, की मार्क्स मानवी अस्तित्वानुरूप गुणवैशिष्टचांनी युक्त असलेली 'मानवी स्वभाव' ही संकल्पना सर्वार्थाने त्याज्य ठरवितो.

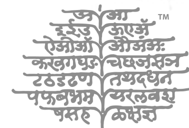
बेंथॅमच्या भाबडचा उपयुक्ततावादाचा समाचार घेताना मार्क्स म्हणतो : "...कुत्र्याला काय उपयुक्त आहे हे समजण्यासाठी कुत्र्याच्या स्वभावाचे (dog-nature) निरीक्षण किंवा अभ्यास केला पाहिजे. परंतु कुत्र्याच्या स्वभावाच्या ज्ञानाचे अनुमान मात्र उपयुक्ततावादाच्या तत्त्वदृष्टीतून करता कामा नये. परंतु

बेंथॅम याच उपयुक्ततावादाच्या तत्त्वदृष्टीतून माणसाकडे पाहतो, आणि सर्व मानवी कृती, हालचाली, संबंध यांची चिकित्सा करतो. खरे तर, त्याने सर्वसाधारण मानवी स्वभाव काय आहे ते प्रथम समजून घेतले पाहिजे; आणि नंतर प्रत्येक कालखंडामधील परिस्थितीनुसार बदललेल्या मानवी स्वभावाचेही आकलन करून घेतले पाहिजे. परंतु बेंथॅम असे करीत नाही. आधुनिक, विशेषतः इंग्रज दुकानदार हा त्याच्या दृष्टीने स्वाभाविक किंवा आदर्श माणसाचा नमुना आहे. बेंथॅमच्या मते हा विलक्षण आदर्श माणूस आणि त्याचे जग यांना जे जे उपयुक्त, तेच सर्वांच्या दृष्टीने उपयुक्त म्हटले पाहिजे. तीनही काळांना तो ही मोजपट्टी लावतो. ख्रिश्चन धर्म उपयुक्त का ? तर, दंडसंहितेने माणसाचे जे दोष शिक्षेस पात्र ठरविले आहेत, त्यांचा ख्रिश्चन धर्मही धर्माच्या नावाखाली धिक्कार करतो..." [७]

मार्क्सने बेंथॅमवर केलेल्या वरील टीकेवरून लक्षात येईल की, 'सर्वसाधारण मानवी स्वभाव' (human nature in general) काय आहे हे तो प्रथम समजून घेण्याची आवश्यकता आहे असे सांगतो. तसेच, प्रत्येक कालखंडामध्ये त्या त्या काळातील परिस्थितीनुसार मानवी स्वभावामध्ये जे जे परिवर्तन घडते, (human nature as modified in each historical epoch) त्याचेही स्वरूप काय असते ते समजून घेण्याची गरज तो प्रतिपादन करतो. 'सर्वसाधारण मानवी स्वभाव' या संकल्पनेला मार्क्सच्या तत्त्वव्यूहामध्ये महत्त्वाचे स्थान आहे. कारण या संकल्पनेच्या आधारेच तो भांडवली समाजव्यवस्थेची मर्मभेदक चिकित्सा करतो. आपल्या नंतरच्या लिखाणात तो 'मानवी सारतत्त्व' या संज्ञेचा उपयोग करीत नाही. कारण या संज्ञेतून ध्वनित होणारा अर्थ मार्क्सला अमूर्त व अनैतिहासिक वाटला. म्हणजे, मानवी स्वभाव म्हणून ओळखले जाणारे गुणविशेष हे मानवी जीवनाच्या आरंभापासून अमूर्त सारतत्त्वाच्या रूपात अस्तित्वात असतात हा दृष्टिकोण जसा मार्क्सला मान्य नव्हता, तसेच मानवी स्वभाव म्हणजे केवळ सामाजिक संबंधांचे परावर्तित रूप, हेही प्रतिपादन त्याला मान्य नव्हते.

मानवी स्वभाव ही संकल्पना प्रतिगामी स्वरूपाची आहे, म्हणून ती वर म्हटल्याप्रमाणे काही विचारवंत पूर्णपणे अमान्य करतात. मार्क्सला मात्र ही भूमिका मान्य नाही हे आपण वर पाहिले. प्रस्तुत लेखामध्ये मार्क्सच्या भूमिकेचे विश्लेषण ओघाने येणारच आहे. परंतु या संकल्पनेची प्रतिगामी रूपे अस्तित्वात नाहीत असे मात्र नाही. या प्रतिगामी रूपांचा मार्क्स अर्थातच धिक्कार करतो. मानवी समाजामध्ये आढळणाऱ्या प्रतिगामी रूढीप्रियतेमध्ये या कल्पनांचा उगम होतो. त्यांचा समाजातील सर्वच स्तरांवर परिणाम होतो. मानवी स्वभावाबद्दल एक विपर्यस्त चित्र रंगविले जाते. मानवी अस्तित्व हे एक नैसर्गिक अस्तित्व आहे, हेच अमान्य केले जाते. त्यामुळे त्याचा नैसर्गिक स्वभाव हा बाहेरून त्याच्यावर कोणीतरी लादलेला आहे, असा विचार लोकांच्या मनावर बिंबविण्याचा आटोकाट प्रयत्न केला जातो. आणि हे काम धर्माच्या ऐतिहासिक प्रभावामुळे, सुलभपणे पार पाडले जाते. मार्क्सने ख्रिश्चन धर्माच्या शिकवणुकीवर म्हणूनच कठोर टीका केली. भ्रष्ट, दुराचारी प्रवृत्ती माणसांमध्ये स्वाभाविकपणे नांदत असते, असे या धर्माच्या शिकवणुकीचे एक गृहितकर्तव्य आहे. ख्रिश्चन धर्माप्रमाणे इतरही धार्मिक व ऐहिक विचारप्रणालीतून ही जीवनधारणा पोसली जाते. त्यामुळे शतकानुशतके अस्तित्वात असेलली सामाजिक जीवनातील दुःस्थिती ही अपरिहार्य व कायम स्वरूपाची असते, अशी समजूत लोकमानसात दृढ केली जाते. या कल्पनांच्या प्रभावामुळे सामाजिक जीवनातील जुलूम, दडपशाही, पिळवणूक, क्रौर्य, यांतून सामान्यजनांना मुक्त करण्याचे सर्वच मार्ग बंद होतात. वर्गीय समाजव्यवस्थेत या प्रतिगामी समजुतींचा प्रभाव प्रागतिक व बुद्धिप्रामाण्यवादी विचारांपेक्षा नेहमीच अधिक असतो. त्यामुळे मानवी स्वभाव, चारित्र्य व वर्तनाविषयी प्रातिनिधिक स्वरूपाचे विपरीत समज सामाजिक-मनाचा ताबा घेतात. अशा समाजामध्ये समाजवादी समाजव्यवस्था निर्माण करून मानवी जीवन सुखी व संपन्न करता येईल यावर लोकांचा विश्वास बसत नाही. त्यांच्या दृष्टीने समाजवादी समाजव्यवस्था हे एक मृगजळ असून ती अस्तित्वात येणे शक्य नाही, कारण अशा स्वरूपाचे आदर्श सामाजिक संघटन मानवी स्वभावाविरुद्ध आहे, अशी त्याची खात्री झालेली असते.

मार्क्सच्या संकल्पनेतील मानव स्वतःचा इतिहास निर्माण करणारा आहे. इतिहास निर्माण करण्याची ही प्रवृत्ती नैसर्गिक असून ती माणसाच्या कृतींमधून व्यक्त होते. माणसाच्या या कृतिप्रवणतेचे स्वरूप वस्तुनिष्ठ





अनुक्रमणिका

असते. मानवी स्वभावाचे मार्क्सचे आकलन प्रत्यक्ष जिवंत माणसाच्या जीवनक्रमापासून सुरू होते. मानवी अस्तित्वाच्या विशिष्टतेमध्ये तो माणसाची शारीरिक रचनाही विचारात घेतो. या शारीरिक रचनेमध्ये माणसाच्या संज्ञेचाही तो समावेश करतो. संज्ञा ही मानवी शरीरापासून विलगपणे नांदत असते असे मार्क्स मानीत नाही. जाणीव ही प्रत्यक्ष जिवंत माणसाची जाणीव असते असे तो प्रतिपादन करतो. माणसाच्या अस्तित्वाचे हे वैशिष्टय त्याच्या जीवनेतिहासात, त्याच्या इतिहास निर्माण करण्याच्या प्रवृत्तीत, प्रतिबिंबित होते. इतिहास निर्माण करण्याची ही प्रक्रिया माणसाच्या निसर्गाशी, म्हणजे भोवतालच्या वास्तवाशी असलेल्या संबंधातून सुरू होते. त्याच्या स्वभावाचा जन्मही तेथेच शोधावा लागेल.

– ५ –

मानवजातीची ओळख एखाद्या माणसावरूनही होते. त्या माणसाचे विशिष्ट व्यक्तिमत्त्व गृहीत धरूनही तो मानवजातीच्या सर्व गुणवैशिष्टयांचा प्रतिनिधी आहे असे आपल्याला म्हणता येते. त्याचे व्यक्तिगत व्यक्तिमत्त्व मानवी अस्तित्वाशी संबंधित असलेल्या विशिष्ट पार्श्वभूमीवर मूर्त होते. मानवी उत्क्रांतीमध्ये माणसाचा एक गुण ठळकपणे नजरेत भरतो. तो जेव्हा भोवतालच्या वास्तवाशी संबंध प्रस्थापित करतो, तेव्हा त्याची ही कृती उपजत प्रवृत्तींनी प्रेरित होत नाही. मानवेतर प्राणिमात्रांच्या बाबतीत मात्र परिस्थिती भिन्न असते. त्यांच्या सहजप्रेरणा म्हणजेच त्यांचे जीवन. त्यामुळे प्राणिमात्रांच्या वास्तवाशी असलेल्या संबंधामध्ये उत्क्रांतीनुरूप परिवर्तन होत नाही. त्यांचे मूळ स्वरूप बदलत नाही. वास्तवातील परिस्थितीनुसार प्राण्यांच्या वर्तनात मात्र परिवर्तन होते. परिस्थितीनुरूप ते स्वतःच बदलतात. अन्यथा या प्राणिमात्रांच्या जाती कालौघात नष्ट होतात. सभोवतालच्या वास्तवात बदल घडवून आणण्याची क्षमता त्यांच्यापाशी नसते. परिस्थितीशी जुळवून घेऊन ते निसर्गाशी आपल्या जीवनक्रमाचा सुसंवाद साधतात. निसर्गाशी तोल सांभाळणे, निसर्गाशी एकरूप होणे, ही त्यांची आंतरिक गरज असते; ती त्यांची उपजत प्रवृत्ती असते. त्यांची कृती आणि जीवन एकात्म असतात. आपल्या कृतीला विलग करून तिचा त्यांना विचार करता येत नाही. माणूस मात्र असा विचार करू शकतो. जाणीवमुक्त जीवन हे माणसाचे वैशिष्टय आहे. (Conscious life activity distiuguishes man immediately from animal activity.)[८] त्यामुळे प्राणिमात्रांमधील निसर्गाशी लाभलेली एकात्मता माणसाच्या बाबतीत भंग पावली. निसर्गाशी असलेले हे एकात्मतेचे संबंध जरी तुटले, तरी निसर्गाने प्रदान केलेल्या त्याच्या इतर शक्ती मात्र वृद्धिंगत झाल्या. आणि त्याने नवीनच शक्ती व क्षमता घेऊन इतिहासाच्या एका टप्प्यावर पदार्पण केले.

आत्मभान, बुद्धिमत्ता व कल्पकता या गुणवैशिष्टयांमुळे मानवाची निसर्गाशी असलेली एकात्मता भंग पावली. खरे तर माणूस हे निसर्गाचेच अपत्य, त्याचा एक भाग. निसर्गाच्या भौतिक नियमांची त्यालाही दखल घ्यावी लागते. कारण या नियमांत त्याला बदल करता येत नाही. इतर प्राणिमात्रांप्रमाणे तोही या विश्वाशी जखडलेला आहे. तरीदेखील माणूस निसर्गाच्या नियमांचे उल्लंघन करून आपल्या जीवनाला 'मानवी' परिमाण देतो. मार्क्स म्हणतो की ही मानवी प्रवृत्ती नैसर्गिकच आहे. अर्थात माणसाला आपल्या मर्यादांचेही भान असते. आपल्या मृत्यूची तो कल्पना करू शकतो. माणूस हा मर्त्य प्राणी आहे हे भान तो नाहीसे करू शकत नाही; आणि मरेपर्यंत आपल्या शरीराचाही त्याला त्याग करता येत नाही. मानवी जीवनाचे हे अस्तित्वजन्य द्विभाजन आहे. परंतु मार्क्स माणसाचे शरीर व संज्ञा यांची एकात्मता गृहीत धरून मानवी अस्तित्वाचा विचार करतो. जाणीव व अस्तित्व, किंवा शरीर व मन यांची विलगता ख्रिश्चन धर्माने व इतर सर्वच चिद्‌वाद्यांनी गृहीत धरलेली आहे. मार्क्सच्या भौतिकवादी तत्त्वदृष्टीला ही विलगता मान्य नाही.[९]

जाणीव, बुद्धी, संवेदन, या वैशिष्टयांमुळे माणूस निसर्गाच्या कक्षेतून बाहेर फेकला गेला यात आश्चर्य वाटण्यासारखे काही नाही. मानवी अस्तित्वाचे विशिष्ट स्वरूप लक्षात घेतल्यानंतर हे सर्व अटळ, अपरिहार्यच होते. निसर्गाचे विकसित रूप मानवामध्ये मूर्त झालेले दिसते. म्हणूनच माणूस पुन्हा आपल्या आदिम अवस्थेत प्रवेश करू शकत नाही. हे आंतरिक द्वंद्व माणसाला स्वस्थ बसू देत नाही. आपल्या अस्तित्वाचे कोडे सोडविण्याचे, आपल्या जीवनाचा अर्थ समजून घेण्याचे, भंग पावलेली एकात्मता, सुसंवाद जीवनामध्ये निर्माण





अनुक्रमणिका

करण्याचे त्याचे प्रयत्न अविरत चालू असतात. या अस्तित्वजन्य आंतरिक द्वंद्वाप्रमाणे काही मानवनिर्मित विसंवादही मानवेतिहासात निर्माण होतात. या मानव-निर्मित विसंवादांची अस्तित्वजन्य द्वंद्वांशी गल्लत करता कामा नये. आपल्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्यासाठी रूढीप्रिय, सनातनी व दुसऱ्यांची पिळवणूक करून जगणारे लोक ऐतिहासिक स्वरूपाच्या मानवनिर्मित विसंवादांना अस्तित्वजन्य संबोधून. ते नाहीसे करता येणार नाहीत असे सांगतात, व प्रस्थापित परिस्थितीचे समर्थन करतात.

मानवी जीवनातील अस्तित्वजन्य विच्छेदन जरी नाहीसे करता आले नाही, तरी ते समजून घेऊन त्यावर मात करण्याचे माणसाचे प्रयत्न वर म्हटल्याप्रमाणे चालूच असतात. माणसाला त्यासाठी सर्वार्थाने कृतिशील व्हावे लागते. या कृतिशीलतेमुळे माणसाच्या गरजा त्याच्या मूळ आदिम गरजांच्या पलीकडे जाऊन त्याचे जीवन अर्थपूर्ण करतात. या गरजा माणसाला भोवतालच्या वास्तवाशी, निसर्गाशी, स्वेतजनांशी सुसंवाद, समतोल निर्मिण्याची प्रेरणा देतात. माणूस हा प्रयत्न प्रथम विचारांच्या पातळीवर करतो. सर्व-समावेशक तत्त्वव्यूहांची मांडणी करतो, आणि त्यांच्या साहाय्याने आपल्या जीवनाचा, वास्तवाचा, त्यांच्या पर-स्परसंबंधांचा अर्थ समजून घेण्याचा प्रयत्न करतो. परंतु मानवी अस्तित्वाच्या विशिष्ट स्वरूपामुळे असे प्रत्ययाला येते की, केवळ तत्त्वव्यूहांची रचना पर्याप्त नाही. तो प्रयत्न एकांगीच असतो. कारण माणूस हे देहहीन, व केवळ बुद्धिरूप अमूर्त अस्तित्व नाही. माणसाचा विचार करताना त्याच्या मनाबरोबर त्याच्या शरीराचाही विचार करावा लागतो. म्हणजे, आपल्या अस्तित्वजन्य आंतरिक द्वंद्वातून निर्माण झालेल्या परिस्थितीला सामोरे जाण्याची माणसाची प्रतिक्रिया केवळ विचारांच्या किंवा सैद्धान्तिक पातळीवर होत नाही. ती प्रतिक्रिया त्याच्या एकूणच जीवनक्रमामध्ये दिसते. त्याच्या कृतिशीलतेचा, भाव-भावनांचा, इंद्रियग्राह्य संवेदनशीलतेचाही या प्रतिक्रियेमध्ये वाटा असतो. आपले समग्र व्यक्तिमत्त्व एकवटून माणूस बाह्य विश्वाशी एकात्मतेचा अनुभव घेऊ शकतो, व आपले जीवन संपन्न व सार्थ करू शकतो.

— ६ —

मानवी अस्तित्वाच्या वैशिष्टचपूर्ण स्वरूपातून मानवी इतिहास व मानवी स्वभाव यांचे प्रत्यक्षीकरण विकसित झाले असे आपण पाहिले. तसेच, 'मानवी सारतत्त्व' नावाची काही अमूर्त वस्तू प्रत्येक माणसा-मध्ये नांदत असते असे मार्क्स मानीत नाही, असेही आपण पाहिले. 'मनुष्यत्वाचे' काही स्वाभाविक गुण-विशेष शक्ती-सामर्थ्यांच्या, क्षमतांच्या स्वरूपात माण-साच्या ठायी वसत असतात असे मार्क्सचे प्रतिपादन आहे. त्याचे हे आकलन प्रत्यक्ष जिवंत माणूस, त्याची शारीरिक रचना, त्याचे वास्तवाशी (निसर्ग, स्वेतजन इ.) असलेले नाते, इत्यादी घटकांवर आधारलेले आहे.

निसर्ग व माणूस यांचे संबंध हा मानवेतिहास व मानवी स्वभाव यांचा भौतिक मूलाधार आहे. मार्क्स म्हणतो की, मानवाचा विचार करताना निसर्गाला विलग करून चालणार नाही. तसेच, त्याला निसर्गाच्या विरोधातही उभा करता येणार नाही. निसर्ग हे माणसाचे निरिंद्रिय, जड (inorgaric) शरीर आहे. निसर्गाच्या अंगावर तो पोसला जातो. निसर्गाबरोबरचे त्याचे नाते अतूट, अखंड स्वरूपाचे आहे. हा संबंध खंडित झाला, तर माणूस जिवंत राहणार नाही. हे नाते फक्त बाह्य स्वरूपाचे नाही. कारण माणूस हे केवळ भौतिक शरीर धारण केलेले जैव अस्तित्व नाही (physical and biological being). ते संज्ञा-युक्तही आहे. म्हणून हे नाते आंतरिकही आहे. माण-साच्या मानसिकतेचे, मनोव्यापारांचेही निसर्गाशी नाते आहे. मानवी अस्तित्वासंबंधीची मार्क्सची ही संकल्पना हेगेलने मांडलेल्या चिद्‌वादी संकल्पनेहून मूलतः भिन्न आहे. कारण मार्क्सच्या दृष्टीने निसर्ग व मानव यांचे आंतरिक नाते वस्तुनिष्ठ आहे. ते माणसाच्या ऐंद्रियानु-भवाधिष्ठित जाणिवेतून व गरजांतून (Sensuous consciousness and Sensuous needs) मूर्त होते. म्हणजे, निसर्गच स्वतःशी जखडलेला असतो. कारण माणूस हा निसर्गाचाच एक घटक आहे.[१०] खरे तर, माणूस म्हणजे निसर्गाचे विकसित रूप. (History itself is a real part of natural history– of nature developing into man.[११]) निसर्ग व माणूस यांच्या कृतिशील सहभागातून माणसाच्या इतिहासाला वेगळेपण लाभते. परंतु मानवेतिहासात निसर्गाला प्रति-शक्ती मानून त्याच्यावर विजय मिळविण्याचे, त्याच्या-वर संपूर्ण नियंत्रण प्रस्थापित करून आपली अमर्याद हाव व लालसा शमविण्याचे अमानवी प्रयत्न सुरू झाले. निसर्गाच्या विरोधात मानव उभा राहिला. आजच्या

अनुक्रमणिका

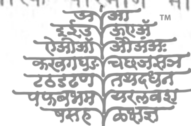
पर्यावरणाच्या समस्येचा उगम निसर्ग व मानव यांच्या संबंधांना जे विपरीत स्वरूप प्राप्त झाले, त्यात शोधावा लागेल. मार्क्सच्या संकल्पनेच्या आधारे या समस्येचा अधिक विचार करण्यासाठी दुसऱ्या लेखाचा प्रपंच करावा लागेल. निसर्ग व मानव यांच्या निकोप संबंधांतून माणसाच्या पूर्ण विकसित, संपन्न व्यक्तिमत्त्वाची शक्यता मात्र कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेतच संभवनीय आहे असा मार्क्सने विश्वास व्यक्त केला आहे.[१२]

आपल्या गरजांची परिपूर्ती करण्यासाठी माणूस निसर्गातून साधनसामग्री मिळवतो. त्याची उत्पादन-प्रक्रिया आणि पद्धती निसर्गामध्ये अस्तित्वात असलेल्या या साधनसामग्रीवर/भौतिक वस्तूंवर अवलंबून असते. उपजीविकेच्या साधननिर्मितीतून माणूस आपल्या भौतिक जीवनाची उभारणी करतो. ही प्रक्रिया कशी घडते ? मार्क्सने आपल्या ' कॅपिटल ' मध्ये या प्रक्रियेचे स्वरूप फार चांगल्या रीतीने विशद केले आहे : "माणूस श्रमसाधनेद्वारे निसर्गाशी संपर्क साधतो. या संपर्कामध्ये माणूस व निसर्ग या दोघांचाही सहभाग असतो. श्रमसाधनेमुळे माणूस व निसर्ग या दोघांमध्ये भौतिक स्वरूपाचे जे आदानप्रदान होते, त्याचा आरंभ, नियमन माणूसच स्वतःच्या इच्छेनुरूप करतो. माणूस जेव्हा निसर्गासमोर उभा राहतो, तेव्हा तो निसर्गाचीच एक शक्ती म्हणून उभा राहतो. आपल्या गरजा भागविण्यासाठी निसर्गातील साधनसामग्रीचा त्याला उपयोग करावा लागतो. ही निर्मिती आपल्या गरजांनुरूप तो विविध प्रकारे करतो. श्रमसाधना करताना त्याला आपले हात, पाय, डोके इत्यादी इंद्रियांना कार्यशील करावे लागते. माणसाच्या विविध इंद्रियांची गतिमान कार्यशीलता व क्षमता ही त्याच्या शरीराची नैसर्गिक शक्तीच होय. अशा रीतीने माणूस बाह्य निसर्गाशी संपर्क साधून, त्याच्यावर आपल्या गरजांनुरूप संस्कार करून उत्पादन / निर्मिती करतो. हे करीत असताना निसर्गाच्या रूपात तो जसा बदल घडवतो, तसाच तो आपल्या स्वभावातही परिवर्तन घडवून आणतो.[१३] (By thus acting on the external world and changing it, he at the same time changes his own nature)."

या प्रकारे बाह्य निसर्गाचा माणसाच्या भौतिक जीवनावर, त्याच्या स्वभावावर, त्याच्या जीवनपद्धतीवर परिणाम होतो. निसर्गातील साधनसामग्रीवर आपल्या गरजेनुसार संस्कार करून माणूस जेव्हा वस्तूंची निर्मिती करतो, आपले भौतिक जीवन उभे करतो, तेव्हा ती कृती त्याच्या जीवनाशी निगडित असते. त्याचे मनुष्यत्व सिद्ध करणारी असते. निश्चित स्वरूपाच्या या कृतीने माणूस निसर्गाबरोबरचे आपले नाते अर्थपूर्ण करतो. ही कृती म्हणजे त्याच्या जीवनाचे सातत्य, संपन्नता, समृद्धी परिपूर्ण करण्यासाठी उपयोजिलेली जीवनपद्धती; माणसाचे जीवन अभिव्यक्त करणारी पद्धती. माणूस कसा आहे हे या अभिव्यक्तीमध्ये दिसते.

माणूस व निसर्ग यांच्या परस्परसंबंधाविषयीची मार्क्सची वरील मीमांसा ही त्याच्या मानवी इतिहासाच्या सिद्धान्ताची आधारशिला आहे. या संबंधांतून माणसाने गाठलेल्या सामाजिक-आर्थिक विकासाच्या टप्प्यानुसार त्याची उत्पादनव्यवस्था / पद्धती संघटित केली जाते. हेच माणसाचे प्रत्यक्ष सामाजिक अस्तित्व. त्याच्या विविध/निर्मितिक्षम कृतींतून त्याच्या सामाजिक जीवनाची रचना केली जाते. मानवसमूहांचे हे सामाजिक अस्तित्व स्थितिशील नसते. ती एक गतिमान, जिवंत प्रक्रिया असते. यातून उत्पादन व सामाजिक संबंधांची रचना तयार होते. माणसाचे सांस्कृतिक, नैतिक, तात्त्विक व आध्यात्मिक जीवन एका सामाजिक मनोभूमिकेतून याच पायावर साकार होते. माणसाचे हे सामाजिक जीवन मात्र गतिमान व गुंतागुंतीचे असते. त्यामध्ये सतत विसंवाद व संघर्ष निर्माण होत असतात. आतापर्यंत इतिहासाच्या संकल्पनेतून इतिहासाचा हा पायाभूत दृष्टिकोण नगण्य ठरविण्यात आला. मानवाने आरंभिलेल्या खऱ्याखुऱ्या जीवननिर्मितीवर अनैतिहासिक म्हणून शिक्का मारण्यात आला; आणि या पार्थिव वस्तुनिष्ठ घटनांऐवजी दैवी स्वरूपाचे मनोव्यापार इतिहासाला प्रेरणा देणारे घटक ठरविण्यात आले. मानव व निसर्ग यांच्या वैशिष्ट्यपूर्ण संबंधांना अनैतिहासिक ठरवून त्यांना इतिहासातून बाद करण्यात आले; आणि निसर्ग व मानवेतिहास यांच्यामध्ये विरोध/संघर्ष कल्पिण्यात आला. (... with this the relation of man to nature is excluded from history and hence the antithesis of nature and history is created.)[१४]

वर म्हटल्याप्रमाणे मानव व निसर्ग यांच्या परस्परसंबंधांना दोन परिमाणे आहेत. एक बाह्य परिमाण, व दुसरे आंतरिक. हे आंतरिक परिमाण मानवजातीच्या





स्वभाववैशिष्टयांशी निगडित आहे. म्हणून तेही बाह्य परिमाणाप्रमाणे मार्क्सच्या इतिहासाच्या संकल्पनेचा पायाभूत घटक आहे. म्हणजे, मार्क्सला निसर्गाची मानवी स्वभावातून व्यक्त होणारी आंतरिक गतिमानता किंवा सर्जनशीलताही अभिप्रेत आहे. या आंतरिक परिमाणाचे स्वरूप भौतिक, म्हणजे वस्तुनिष्ठ आहे. चिद्वादी तत्त्वदृष्टीवर टीका करताना मानवी स्वभावाच्या या नैसर्गिक परिमाणाचे भौतिक स्वरूप त्याने मुद्दाम स्पष्ट केले. या भौतिक विश्वाला प्रज्ञातत्त्वाचा / स्वसंवेद्यतेचा आविष्कार मानून विचाराच्या पातळीवरच माणसाचे भौतिक जीवन समजून घेणाऱ्या ब्रूनो बॉवरसारख्या तरुण हेगेलवाद्यांवर त्याने कठोर टीका केली. बॉवरने हेगेलच्या प्रज्ञातत्त्वाला 'स्वसंवेद्यता' (selfconsciousness) असे संबोधले ; आणि या स्वसंवेद्यतेचे स्वयंभू तत्त्वज्ञान मांडले. त्यामुळे स्वतःला भौतिकवादी समजणारी ही मंडळी हेगेलच्याच चिद्वादामध्ये गुरफटली गेली. इतिहास निर्माण करताना स्वतःलाही निर्माण करण्याची क्षमता अमूर्त प्रज्ञातत्त्वामध्ये किंवा स्वसंवेद्यतेमध्ये नसून ती माणसांमध्ये असते. माणूसच आपल्या शक्ती-सामर्थ्यांच्या जोरावर–ज्यांना नैसर्गिक शक्ती म्हणता येईल–इतिहास निर्माण करतो. मार्क्स म्हणतो की, स्पीनोझाने मांडलेल्या 'सारद्रव्य' (substance) या संकल्पनेमध्ये ऐहिकतेचा गाभा, म्हणजे निसर्गाचेच अस्तित्व अभिप्रेत आहे. आणि तो निसर्ग बाह्य व आंतरिक अशा दोन्ही परिमाणांनी माणसाशी निगडित आहे. बॉवर मात्र त्याला सत्ताशास्त्रीय भ्रम समजून टीका करीत आहे. (What he combats in Substance is not the metaphysical illusion, but its mundane kernel–nature; nature both as it exists outside man and as man's nature......)[१५] मार्क्स पुढे म्हणतो की, मानवी अस्तित्वाचा विचार करताना बॉवर माणसाच्या शक्ती-सामर्थ्यांचे अस्तित्व गौण मानतो. मानवी प्रज्ञा (reason) हेच माणसाचे सर्वस्व असून तीच जीवनाच्या केंद्रस्थानी असते असे बॉवरचे एकूण आकलन आहे.

ख्रिश्चन धर्मावर टीका करतानाही मार्क्स मानवी स्वभावातून व्यक्त होणाऱ्या निसर्गाच्या या आंतरिक परिणामाचा पुढीलप्रमाणे निर्देश करतो : " माणसाचे शारीरिक गुणधर्म, त्याच्या इच्छा-आकांक्षा, वासना यांच्या प्रभावी प्रेरकशक्तीमुळे माणूस एखादी कृती करायला उद्युक्त होतो. ख्रिश्चन धर्माला या प्रेरक शक्तीपासून माणसाला मुक्त करायचे होते. कारण या प्रेरकशक्ती किंवा प्रवृत्ती बाह्य, विजातीय असून त्या बाहेरून आपल्यावर कोणी तरी लादलेल्या आहेत अशी या धर्माची शिकवण होती. निसर्गाने निर्धारित केलेला मानवी स्वभाव मूलतः नैसर्गिक परिघांतर्गत मानवी परिमाणासहित व्यक्त होतो. मानवी स्वभावाची ही अभिव्यक्ती, हे वर्तन, ख्रिश्चन धर्माला मान्य नाही. म्हणजे, ख्रिश्चन, धर्माला जर माझे नैसर्गिक अस्तित्व, माझ्या नैसर्गिक इच्छा–आकांक्षा, गरजा, माझे संपूर्ण नैसर्गिक व्यक्तिमत्त्व (जे माझ्या इंद्रियानुभवातून, संवेदनशीलतेतून प्रत्यक्षगत होते), यांपैकी काहीच माझे नाही असे म्हणायचे असेल तर निसर्गाच्या बाह्य व आंतरिक परिमाणांनी निर्धारित केलेला मानवी स्वभाव हा विजातीय असून तो मानवी स्वातंत्र्य आणि आत्मनिर्णयशक्ती यांवरील बंधनच आहे असे मानावे लागेल ...... परंतु गंमत अशी आहे की, आमच्या इंद्रियानुभवांच्या, इच्छा-आकांक्षांच्या बंधनातून आम्हाला मुक्त करण्यात ख्रिश्चन धर्माला कधीच यश मिळाले नाही. "[१६]

वरील प्रतिपादनावरून असे म्हणता येईल की, मानवमात्रांचा म्हणून जो 'स्वभाव' आहे, त्याला नैसर्गिक घटक म्हणता येईल. अर्थात मानवी स्वभाव या संकल्पनेची विशिष्ट सामाजिक व्यवस्थेशी असलेली सापेक्षता नाकारता येत नाही. मार्क्सने मानवी स्वभावाच्या या अंगाचेही विश्लेषण केले आहे. तो निरनिराळ्या संज्ञा / संकल्पना योजून मानवी स्वभावाचे स्वरूप काय आहे ते स्पष्ट करतो. या शब्दयोजनांमध्ये मानवी स्वभावाच्या विविध अंगांचा अंतर्भाव होतो. फक्त सर्वसाधारण मानवी स्वभावाची प्रत्येक व्यक्तिमात्राच्या पृथक व विशिष्ट सामाजिक व्यवस्थेनुरूप व्यक्त होणाऱ्या स्वभावाशी गल्लत करता कामा नये. म्हणजे मानवी स्वभावाची दोन ठळक अंगे मार्क्सला अभिप्रेत आहेत. एक वैश्विक स्वरूपाचा; ज्याच्या आविष्कारातून नित्यत्व प्रतीत होते. आणि दुसरा परिवर्तनीय. मानवी स्वभाव परिवर्तनीय असतो, याचा अर्थ असा नाही की मानवांमध्ये काही अंगभूत प्रवृत्ती सुप्त स्वरूपात नांदत नाही. खरे तर, मानवी अस्तित्वाच्या वैशिष्ट्यपूर्ण स्वरूपातच या संभवगर्भ शक्तींची संपन्नता सुप्त स्वरूपात वर्तत असते.




अनुक्रमणिका

— ७ —

मार्क्सच्या बेंथॅमवरील टीकेतून असा निष्कर्ष निघतो की, माणसाच्या स्वभावामध्ये काही गुणधर्म असे असतात की ते आपल्याला सर्व माणसांमध्ये व सर्व काळांत प्रत्ययाला येतात. हा विचार काहीसा अनैतिहासिक जरी वाटला, तरी मार्क्सच्या इतिहासाच्या सिद्धान्ताचा तो आधार आहे असे आपण पाहिले. आता या सर्वसाधारण मानवी स्वभावाचे स्वरूप काय ते पाहता येईल. मार्क्सने म्हटल्याप्रमाणे ही अमूर्त संकल्पना नाही. या संकल्पनेतून व्यक्त होणारे गुणधर्म मानवी कृतीत, वर्तनात, मनोव्यापारात आपल्याला वस्तुनिष्ठपणे अनुभवता येतात. या संकल्पनेच्या स्पष्टीकरणामध्ये 'शक्ती' (power) व 'गरजा' (needs) या दोन संज्ञांना महत्त्वपूर्ण स्थान आहे. या दोन संज्ञांच्या साहाय्याने मानवी स्वभावाचे स्वरूप / अर्थ समजून घ्यायला मदत होते. मार्क्स म्हणतो की, प्रत्येक माणसामध्ये काही अंगभूत शक्ती / क्षमता असतात. त्या शक्तींची इष्टसिद्धी मानवी गरजांच्या परिपूर्तीमधून साध्य होते. मार्क्स या शक्ती व गरजांपैकी काहींना 'नैसर्गिक' (natural), व काहींना 'मानवी' (species) असे संबोधतो. नैसर्गिक शक्ती व गरजा मानव व मानवेतर प्राणी या दोघांच्याही बाबतीत समान असतात असे म्हणता येईल. मानवी शक्ती व गरजा यांचा विचार फक्त माणसाच्या संदर्भातच करता येतो. कारण या शक्ती व गरजांना विशिष्ट 'मानवी' परिमाण असते. या परिमाणामुळेच माणसाला निसर्गामध्ये अद्वितीय स्थान प्राप्त झाले; आणि इतर प्राणिजगताहून वेगळे असे वैशिष्टचपूर्ण मानवी जग त्याने निर्माण केले. मार्क्सची मानवी स्वभावविषयक संकल्पना समजून घेताना 'नैसर्गिक' व 'मानवी' या संज्ञांनी निर्देशिलेला भेद लक्षात ठेवला पाहिजे. तसेच, माणसाच्या (कार्य) शक्ती, (बुद्धी) सामर्थ्य, क्षमता, कुवत, गरजा इत्यादी संज्ञांनी सूचित केलेल्या अर्थामध्ये या शक्तींची / गरजांची संभवगर्भता, म्हणजे त्यांच्या भविष्यकालिन शक्यतांचा, संपन्नतेचा अर्थ सूचित होतो हेही लक्षात ठेवले पाहिजे. कारण मानवी जीवनाचा विचार करताना इतिहासाची पार्श्वभूमी दुर्लक्षून चालणार नाही.

वर म्हटल्याप्रमाणे मार्क्सने मानवी अस्तित्वाचे नैसर्गिक, म्हणजे आदिम, अविकसित अस्तित्व, आणि परिणत, सुविकसित अवस्थेतील अस्तित्व असे वर्गीकरण केले आहे. मार्क्स माणसाच्या नैसर्गिक अवस्थेचे स्वरूप विशद करताना म्हणतो की, माणूस हे साक्षात नैसर्गिक अस्तित्व आहे (man is directly a natural being). या आदिम निसर्गावस्थेतील माणसाच्या शक्ती व गरजांच्या संदर्भात 'शारीरिक गरज' (physical need), 'प्राणिजीवनाला उचित असलेला व्यवहार किंवा आचरण' (animal functions), इत्यादी पर्यायी संज्ञाही मार्क्स योजतो. शारीरिक गरजा भागविण्यासाठी निसर्गातील साधनसामग्री, वस्तू (objects) यांची गरज असते. म्हणजेच, जिवंत राहण्यासाठी माणूस विविध कृती करून जीवनावश्यक वस्तू मिळवीत असतो. असे हे मानवी अस्तित्व प्राणभूत नैसर्गिक सामर्थ्यांनी युक्त असते. निसर्गाचीच गतिशीलता मानवी कृतिशीलतेत प्रत्यक्षगत झालेली दिसते. (As a natural being and as a living natural being he is on the one hand endoned with natural powers, vital powers–he is an active natural being).[१७]

माणसाच्या या नैसर्गिक शक्तींचे दोन प्रमुख विशेष आहेत. पहिला विशेष असा की मानवी सामर्थ्यांच्या स्रोताचे अभिव्यक्त रूप माणसाच्या उपजत अंतःप्रवृत्ती, कार्यक्षमता, किंवा सहजप्रेरणांमध्ये दिसते (these forces exist in him as tendencies and abilities–as instincts.). मार्क्स मानवी शक्तींसाठी 'अंतःप्रवृत्ती' (tendencies) किंवा 'उर्मी' (instincts/impulses) यांसारख्या संज्ञा वापरतो. यातून खरे तर त्याला मानवी शक्तींच्या नैसर्गिकतेशिवाय अधिक काही तरी सूचित करायचे आहे असे वाटते. त्याचे स्पष्टीकरण आपल्याला या नैसर्गिक शक्तींच्या मानवस्पर्शी आविष्कारात झालेले सापडते.

दुसरा विशेष असा, की माणूस आपल्या शक्तींची परिपूर्ती, सफलता, प्रत्यक्षीकरण बाह्यवस्तूज्ञानाच्या माध्यमाद्वारे करतो. या दुसऱ्या विशेषाचे स्पष्टीकरण मार्क्स पुढीलप्रमाणे करतो : 'माणूस हे नैसर्गिक अस्तित्व आहे. ते मूर्त, सशरीर (Corporeal) असून इंद्रियानुभवातून वास्तव समजून घेते व त्याच्याशी संपर्क साधते. म्हणूनच ते इतर प्राणिमात्र व वनस्पती यांच्याप्रमाणे पीडित (Suffering), सहनशील, नियत व सीमित आहे. त्यांच्या उपजत प्रेरणांच्या परिपूर्तीचे

अनुक्रमणिका

किंवा प्रत्यक्षीकरणाचे साधन / माध्यम त्याच्या शरीरा-बाहेर नांदत असते. या वस्तू त्याच्यापासून विलग व स्वतंत्रपणे वर्तत असतात. परंतु या वस्तूंचीच त्याला गरज असते; त्या अत्यावश्यक व अपरिहार्य असतात. या वस्तूंच्या माध्यमातूनच माणूस आपल्या शक्तींना मूर्त रूप देतो. आपल्या शक्तींचे अस्तित्व सिद्ध करतो.'[१८]

आता वरील प्रत्यक्षीकरणाची प्रक्रिया कशी घडते ती पाहू. मार्क्स म्हणतो की, मानवी अस्तित्वाची प्रत्यक्षता माणसाच्या संवेदनक्षमतेतून व इंद्रियानुभवातून व्यक्त होते. माणसाचे अस्तित्व, त्याचा जिवंतपणा म्हणजे त्याची संवेदनशीलता व इंद्रियानुभूती (Sensuousness). याचा अर्थ असा की, माणूस ही एक जिवंत भौतिक वस्तू असून ती संवेदनशील व कृतिशीलही आहे. या मानवी शक्तींच्या प्रत्यक्षीकरणाला बाह्य वस्तुज्ञानाची गरज का असावी ? कारण माणूस हे साक्षात, प्रत्यक्षगत व इंद्रियग्राह्य अनुभव घेणारे नैसर्गिक अस्तित्व आहे. या अस्तित्वाचा प्रत्यक्षगत आशय निसर्गातीलच प्रत्यक्ष, इंद्रियग्राह्य वस्तूंशी संबंध असल्याशिवाय व्यक्त होणार नाही. मानवी जीवनाच्या प्रत्यक्षीकरणाचे, प्रकटीकरणाचे, सफलतेचे निसर्ग हेच माध्यम आहे. प्रत्यक्ष इंद्रियग्राह्य वस्तुजात हेच माणसाच्या जीवनाचे लक्ष्य व उद्दिष्ट आहे. त्याच्या शक्ती-सामर्थ्यांचा आवेग वस्तुज्ञाताच्या माध्यमातून फलद्रूप होतो. मानवी शक्तींचे हे दुसरे वैशिष्टय मानव व निसर्ग यांच्या परस्परसंबंधाविषयी आणि मानवी स्वभावातील अंगभूत प्रवृत्तीविषयी बरेच काही सांगून जाते.

माणूस आपल्या शक्ती–सामर्थ्यांना बाह्य वस्तूंच्या माध्यमातून प्रत्यक्षगत करतो असे प्रतिपादन करताना मार्क्स या प्रक्रियेतील, घटकांसाठी 'object/s' या संज्ञेचा वापर करतो. ही 'object/s' विलग व स्वतंत्र असतात असेही तो सांगतो. परंतु 'object/s' या संज्ञेतून त्याला नेमके काय सूचित करायचे आहे ? मानवी शक्तींची पूर्तता मानवी गरजांद्वारे होते, आणि या गरजा अखेर निसर्गातील वस्तूंमार्फत भागविल्या जातात. खरे तर 'शक्ती' व 'गरजा' एकरूपच असतात. परंतु 'वस्तू' (objects) म्हणजे केवळ भौतिक वस्तू एवढाच अर्थ मार्क्सला अभिप्रेत नाही, तर ज्ञात्याचे किंवा विषयीचे (Subject) 'साध्य' हाही अर्थ त्याला अभिप्रेत आहे. अर्थात साध्यामध्ये भौतिक वस्तुजातही तो समाविष्ट करतो. म्हणजे, मानवी शक्ती आणि गरजांच्या पूर्तीसाठी ज्या ज्या वस्तूंची गरज असते त्या सर्व वस्तू माणसाच्या जीवनाचे 'साध्य' म्हणून नांदतात. मार्क्सने या संदर्भात दोन उदाहरणे दिली आहेत. भूक ही माणसाची एक गरज आहे. ती शमविण्यासाठी माणसाला बाह्य निसर्गावर अवलंबून राहावे लागते. (...it needs a nature outside itself, an object outside itself...) पुढे त्याने दुसरे उदाहरण दिले आहे : वनस्पतीचे सूर्य हे लक्ष्य किंवा साध्य (object) असते. कारण सूर्यच तिच्या जीवनाचा आधार असतो. तोच तिचे जीवन निश्चित करतो, सिद्ध करतो. तसेच, सूर्याचेही वनस्पती हे लक्ष्य असते. कारण या लक्ष्यातून सूर्याच्या जीवनदायी ऊर्जेचा आविष्कार साकार होतो. तेच सूर्याच्या सारभूत ऊर्जेचे (शक्तीचे) अंगीकृत साध्य असते.[१९]

माणसामाणसांतील परस्परसंबंधांकडे मार्क्स माणूस व निसर्ग यांच्या संबंधांचे एक अंग म्हणून पाहतो. आपण वर पाहिले की माणसाच्या नैसर्गिक शक्तींचे प्रत्यक्ष रूप बाह्य वस्तूंच्या संबंधांतून साकार होते. प्रत्येक व्यक्तीचे निसर्गाशी या प्रकारचे नाते असते. तसेच प्रत्येक व्यक्तीचे स्वेतर व्यक्तिमात्रांशीदेखील त्याच प्रकारचे नाते असते, असे मार्क्सचे प्रतिपादन आहे. कारण प्रत्येक व्यक्ती निसर्गाचाच एक भाग आहे. आणि ती एक जिवंत वस्तूदेखील आहे. म्हणजे, व्यक्तीचे निसर्गातील वस्तूंशी जे नाते असते, तशाच प्रकारचे नाते स्वेतर व्यक्तींशीही असते. अन्यथा माणूस एकाकी झाला असता. माणसामाणसांतील संबंधांना अशा प्रकारे नैसर्गिक अधिष्ठान आहे. माणसामाणसांतील पारस्परिक स्वरूपाच्या या नात्याचे प्रामाण्य स्त्री-पुरुष सहज-संबंधांमध्ये प्रत्ययाला येते. माणसाचे माणसाशी असलेले नाते हे माणसाचे निसर्गाशी असलेल्या नात्यासारखेच अपरिहार्य व निकट स्वरूपाचे आहे.[२०]

–८–

मार्क्स मानवी अस्तित्वाची आदिम अवस्था आणि संपन्न मानवी अवस्था अशी दोन अंगे मानतो. मानवी अवस्थेप्रत उत्क्रांत झालेल्या मानवप्राण्याला मार्क्स 'मानव कोटीतील' (species being) अस्तित्व म्हणतो. मानवेतर नैसर्गिक प्राणिसृष्टीहून भिन्न असलेल्या

अनुक्रमणिका





या अस्तित्वाला 'मनुष्यत्वामुळे' काही अपूर्व शक्तींचा नैसर्गिक रीत्याच लाभ झाला आहे. हे वैशिष्टय मानवेतर प्राणिसृष्टीमध्ये आपल्या अनुभवाला येत नाही. मनुष्यत्वाचे हे वैशिष्टय विशद करताना मार्क्स माणसाचे आत्मभान असलेले अस्तित्व असे वर्णन करतो (man for himself). स्वतःच्या अस्तित्वाची जाणीव स्वतःला होणे ही मनुष्यत्वाच्या (humanness) वेगळेपणाची खूण म्हणता येईल. एक व्यक्ती म्हणून माणूस स्वतःच्या अस्तित्वाचा जाणीवपूर्वक अनुभव घेतो. मी एक कृतिशील व्यक्ती असून एका श्रेयाकांक्षेने जीवन जगत आहे, या जाणिवेने व कृतीने माणूस आपले अस्तित्व सिद्ध करतो. म्हणजे, अस्तित्वाची प्रत्यक्षता आणि तिचे भान/जाणीव या दोन्ही पातळयांवर माणसाचे अस्तित्व सिद्ध होते ('He is a being for himself. Therefore he is a species being; and has to confirm and manifest himself on such both in his being and in his knowing.').[२१]

माणसाचे निसर्गाशी बाह्य व आंतरिक असे दोन्ही प्रकारचे संबंध असतात. परंतु आदिम अवस्थेतील माणसाचे निसर्गाशी असलेले संबंध प्राथमिक अवस्थेत असल्यामुळे दोन्ही पातळयांवर ते पर्याप्त स्वरूपाचे नसतात. पर्याप्त किंवा परिणत अवस्थेप्रत जाणाऱ्या प्रक्रियेतच माणूस आपली विशिष्टता सिद्ध करतो. ही प्रक्रिया ऐतिहासिक स्वरूपाची आहे. माणसाच्या शक्ती–क्षमतांना विकसित व्हायला बराच काळ लागला. आदिम अवस्थेत माणूस पूर्णपणे निसर्गावर अवलंबून होता. परंतु उत्क्रांतीमुळे निसर्गापासून तो हळूहळू स्वतंत्र झाला. आदिम अवस्थेतून बाहेर पडून आपल्या कृतिशीलतेतून निसर्गामध्ये तो परिवर्तन घडवू लागला; निसर्गाचे नियमन करण्यात यशस्वी होऊ लागला. ही प्रक्रिया एकतर्फी नव्हती. या प्रक्रियेत माणसाने स्वतः-मध्येही परिवर्तन घडवून आणले. आपल्या शक्ती–सामर्थ्यांना, संवेदनक्षमतांना, बुद्धी व भावभावनांना अधिकाधिक सूक्ष्म, सखोल, अर्थपूर्ण व संपन्न केले. मानवी अस्तित्वाला मानवकोटीचे परिमाण लाभले.

'Species–being किंवा species–life' या दोन्ही संज्ञा मार्क्सने फोइरबाखच्या तत्त्वविचारातून स्वीकारल्या आहेत. मार्क्सने अर्थात त्या अधिक अर्थपूर्ण केल्या. मानवेतर प्राणिमात्रांहून माणूस कसा वेगळा आहे हे दाखविण्यासाठी फोइरबाखने या संज्ञांचा उपयोग केला. तसेच, चिद्वाद्यांनी मानवी अस्तित्वाची जाणिवेच्या पातळीवरच केलेली कल्पना कशी अमूर्त व चुकीची आहे, हेही त्याने या संज्ञार्थांच्या आधारे स्पष्ट केले. परंतु मार्क्सच्या दृष्टीने फोइरबाखचे हे आकलन मर्यादितच आहे. ते गुणात्मक दृष्टया अधिक व्यापक व सखोल करण्याची गरज त्याने प्रतिपादन केली. मार्क्सच्या दृष्टीने माणसाचे वैशिष्टय त्याला असलेल्या स्वतःबद्दलच्या जाणिवेत किंवा आत्मभानात असते, हे विधान अपूर्ण किंवा मर्यादित आहे. कारण व्यक्ती म्हणून त्याची जाणीव स्वतःबद्दलच्या भानापुरतीच मर्यादित नसते. म्हणजे, तो केवळ आत्मकेंद्रित नसतो. आपण मानवजातीचे एक घटक आहोत, हेही भान त्या जाणिवेत अनुस्यूत असते. मानवजातीच्या 'मनुष्यत्वाचे' हे परिमाण किंवा लक्षण मानवी स्वभावाचे स्पष्टीकरण म्हणता येईल. मार्क्सच्या मानवी स्वभावविषयक संकल्पनेत या आकलनाला महत्त्वपूर्ण स्थान आहे. किंबहुना असे म्हणता येईल की माणसाचे 'मानवकोटीतील अस्तित्व' व 'सामाजिक अस्तित्व' या समानार्थी संज्ञा आहेत. माणसाचे कृतिशील जगणे यथार्थ केव्हा म्हणता येईल ? मार्क्सच्या मते माणूस जेव्हा विचारपूर्वक मानवकोटीला साजेसे वर्तन व कृती करतो, म्हणजेच एका सामाजिक अस्तित्वाची भूमिका पार पाडतो, तेव्हाच त्याचे आचरण, वर्तन किंवा जगणे यथार्थ म्हणता येईल. खरे तर, माणसाच्या नैसर्गिक अस्तित्वातच त्याचे मानवी गुणविशेष सुप्तावस्थेत कार्यशील होतात, आणि माणसामाणसांतील परस्परसंबंधांमध्ये व्यक्त होतात. ('.. he in his individual existence is at the same time a social being').[२२]

मानवप्राणी आपले 'मानवी' अस्तित्व दोन प्रकारे व्यक्त करतो. या अस्तित्वाला विशिष्ट मानवी आकार आहे. म्हणजे, माणसाची शारीरिक रचना मानवेतर प्राणिमात्रांहून भिन्न व वैशिष्टयपूर्ण आहे. त्याची जीवनप्रक्रिया, त्याचे वर्तन त्याच्या इंद्रियानुभवावर अवलंबून असते. ही इंद्रियसंवेदनक्षमता माणूस आपल्या इंद्रियांच्या संवेदनशीलतेतून मिळवतो. माणसाची पाहण्याची, वास घेण्याची, चव घेण्याची, ऐकण्याची, भावनानुभूती घेण्याची... इत्यादी सर्व कृती या 'मानवी कृती' असतात; त्यांना 'मानवी' परिमाण असते.

अनुक्रमणिका

दुसरे असे की, या मानवी कृतींची, क्रियाशीलतेची गुणात्मकताही मानवी अस्तित्वाला अनुरूप अशीच असते. ती माणसाच्या सर्जनशीलतेतून, गतिमानतेतून व्यक्त होते. प्रत्येक व्यक्ती अनेक वैशिष्ट्यपूर्ण शक्तींनी युक्त असते. तिच्या गरजाही आदिम अवस्थेतील केवळ प्राथमिक स्वरूपाच्या नसतात. त्या संपन्न व त्याच्या विकसित होणाऱ्या शक्तींना अनुरूप अशा असतात. मार्क्स मानवी शक्तींचे व गरजांचे वास्तवाशी असलेले नाते फार सूक्ष्म रीतीने वर्णन करतो. तो म्हणतो की, माणसाचे या जगाशी असलेले नाते विविधांगी आहे. कारण ते त्याच्या शक्ती-क्षमतांच्या विविधांगी विकासासाठी आवश्यक आहे. ती मानवी जीवनाची अंगभूत गरज आहे. या प्रक्रियेचे अधिक विश्लेषण विस्ताराने पुढे केले आहे.

आता नैसर्गिक शक्ती व मानवी शक्ती यांच्या संबंधांचे स्वरूप काय आहे ते पाहू. नैसर्गिक शक्तींचे स्वरूप मानवी गुणविशेषरहित असते असे ढोबळपणे म्हणता येईल. परंतु माणूस हा निसर्गाचाच भाग असतो हे विसरून चालणार नाही. त्यामुळे मानवेतर प्राणिमात्रांमध्ये आढळणाऱ्या मूळ नैसर्गिक प्रवृत्ती मानवी वर्तनातही आपल्या प्रत्ययाला येतात. म्हणजे, जिवंत माणसाच्या अस्तित्वाची कल्पना त्याच्या नैसर्गिक शक्तींशिवाय करताच येणार नाही. विचार करणे व भावनानुभव घेणे यांसारख्या विशेष मानवी शक्ती माणूस आपल्या नैसर्गिक शक्ती प्रत्यक्षगत करतो तेव्हाच फलद्रूप होतात. आपल्या नैसर्गिक शक्तींची / गरजांची परिपूर्ती केल्याशिवाय त्याला जिवंत राहता येणार नाही. म्हणून तो श्रम करतो, अन्न खातो, पाणी पितो; या गरजांप्रमाणे त्याचे लैंगिक जीवनही कार्यशील असते. माणसाची ही कार्यमग्नता जगण्यासाठी, आरोग्यसंपन्न राहण्यासाठी अपरिहार्य असते. म्हणजे, माणसाच्या नैसर्गिक शक्ती आणि मानवोचित शक्ती या परस्परांपासून विलग करता येत नाहीत. त्याचे निसर्गाशी असलेले नाते जसे आदिम स्वरूपाचे आहे, तसेच ते त्याच्या संपन्न मानवी गुणवैशिष्ट्यानुरूपही आहे. निसर्गाच्या कुशीत जन्म घेऊन उत्क्रांत व विकसित झालेल्या मानवप्राण्याला नैसर्गिक शक्तींच्या चौकटीचा आधार आहे. त्याच्या जीवनप्रक्रियेत या शक्तीही प्रभावी असतात. माणसाचे जीवन मानवेतर प्राणिमात्रांहून जरी भिन्न असले, तरी ते या नैसर्गिक शक्ती-प्रवृत्तींच्या चौकटीतच फलद्रूप होते. मानवाला लाभलेल्या या दोन्ही प्रकारच्या शक्ती परस्परावलंबी आहेत. तसेच, माणसाच्या नैसर्गिक शक्ती मानवी शक्तींमध्ये परिणत होण्याची शक्यताही नाकारता येत नाही. माणूस आपले वेगळेपण यातूनच सिद्ध करतो. कारण या नैसर्गिक शक्तींची परिपूर्ती तो मनुष्यत्वाच्या गुणधर्मानुसार करतो. म्हणूनच मार्क्स दोन्ही शक्ती एकात्म मानून मानवी स्वभावाचा विचार मांडतो.

— ९ —

आता मानवी अस्तित्वाला असलेल्या 'मनुष्यत्वाच्या' परिमाणाचा विविध अंगांनी अधिक विस्ताराने विचार करता येईल. मानव हे अमूर्त अस्तित्व नाही; तसेच, नैसर्गिक व मानवी शक्तींचा पृथकपणे विचार करून माणसाचे अस्तित्वस्वरूप आपल्याला समजणार नाही, असे आपण पाहिले. त्याचप्रमाणे हे अस्तित्व वास्तवापासून विलग करता येत नाही असेही आपण पाहिले. या अस्तित्वाचे आकलन त्याच्या वास्तवाशी असलेल्या अनेकांगी संबंधांच्या भौतिक पार्श्वभूमीवर करावे लागते. त्यामध्ये स्वेतर व्यक्तिमात्रांच्या संबंधांचा, संस्थात्मक समाजजीवनाचा, विचारप्रणालींचा, तत्त्वव्यूहांचा संदर्भ आवश्यक असतो. कारण माणसाच्या सर्व अंगभूत शक्ती व गरजा यांनी तो समकालीन जगाशी बांधलेला असतो. त्याचे निव्वळ जगणे, आणि जीवनसाफल्याचे त्याचे उद्दिष्ट या दोन्ही स्तरांवरील त्याच्या कृती वरील संबंधांवर अवलंबून असतात. त्याच्या शक्ती आणि क्षमतांचे प्रत्यक्षीकरण / साफल्य या जगातील स्वेतर व्यक्तिमात्रांशिवाय व वस्तुमात्रांशिवाय होणे शक्य नसते.

या मानवी शक्ती—क्षमता व गरजा प्रत्यक्षगत कशा होतात ? त्यांची अभिव्यक्ती, प्रत्यक्षीकरण, सिद्धता कशा रीतीने साकार होते ? माणसाची शक्ती—सामर्थ्ये म्हणजे त्याच्या इंद्रियसंवेदना, संज्ञा आणि गतिमान व सर्जनशील कार्यशीलता. परंतु बाह्य वस्तूंमध्ये या शक्तींच्या परिपूर्तीची किंवा त्यांची प्रत्यक्षगत होण्याची प्रक्रिया कशी घडते ? या परिपूर्तीच्या लक्षणांचे स्वरूप माणूस व निसर्ग यांच्यामध्ये कसे ओळखायचे ?

मार्क्स माणूस व निसर्ग यांचे अतूट नाते गृहीत धरतो, आणि निसर्गातील वस्तूंना मानवी स्वभावाचाच एक अविभाज्य भाग मानतो. तीन परस्परनिगडित

अनुक्रमणिका

अशा प्रक्रियांतून माणूस बाह्य वस्तुजाताशी संबंध जोडतो. खरे तर, या प्रक्रियांचे स्वरूप एकात्मच आहे. परंतु या एकात्म प्रक्रियेचे टप्पे विचारात घेतले, की त्या टप्प्यांमध्ये प्रत्ययाला येणारी कार्यशीलतेची सूक्ष्म व व्यवच्छेदक गुणवैशिष्ट्ये आपल्याला नाकारता येत नाहीत. माणसाचा बाह्य जगाशी संबंध प्रस्थापित करणारी ही एकात्म प्रक्रिया म्हणजे त्याच्या शक्ती व गरजांची परिपूर्ती (किंवा सफलता) असे म्हणता येईल.

माणूस बाह्य जगाशी ज्ञानेंद्रियांच्या, म्हणजे इंद्रियसंवेदनांच्या (Sense-perception) मदतीने संबंध जोडतो. या इंद्रियसंवेदनक्षमता मानवी शक्तीच (Species-powers) असतात. जेव्हा इंद्रियसंवेदनांचा बाह्य जगाशी संबंध येतो, आणि त्या दोन घटकांमध्ये परस्परदेवाणघेवाण सुरू होते तेव्हा त्यांचे शक्तीत रूपांतर होते. या देवाणघेवाणीतून अखेर परिपूर्तीचे अंगभूत उद्दिष्ट साध्य होते (...Senses capable of human gratification, senses affirming themselves as essential powers of man).[२३] या इंद्रियसंवेदनांच्या इंद्रियग्राह्य मूर्ततेचा (Sensuousness) अनुभव दोन अंगांनी घेता येतो : ऐंद्रियानुभवाधिष्ठित जाणीव व तदनुरूप प्रत्यक्ष मानवी गरजा. म्हणजे, मानवी इंद्रियसंवेदनांना व त्यांच्या प्रत्यक्षगत मूर्ततेला इंद्रियग्राह्य निसर्गाचाच भौतिक आधार आहे. हा इंद्रियग्राह्य निसर्ग मानवी अस्तित्वाच्या बाबतीत बाह्य व आंतरिक अशा दोन्ही स्तरांवर कार्यशील असतो.

माणूस व निसर्ग यांच्या संपर्कप्रक्रियेतील दुसऱ्या टप्प्यावर इंद्रियसंवेदनांमुळे ज्या वस्तूंचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते, त्यांचे स्वरूप व प्रयोजन माणूस समजून घेतो. हा मनोव्यापार माणसाच्या मनात काही प्रमाणभूत नमुने व पद्धती तयार करतो. वस्तूंचे मूल्यमापन करणे, प्रतवारी लावणे इत्यादी कृती विशिष्ट उद्दिष्टपूर्तीच्या दृष्टीने साकार होतात. म्हणजे, इंद्रियसंवेदनांना योग्य दिशा दाखविणारी (Orientation) एक प्रामाण्यभिमुख चौकट माणसाच्या जाणिवेमध्ये तयार होते (Their orientation to the object is the manifestation of the human reality).[२४]

या एकात्म प्रक्रियेतील शेवटचा टप्पा म्हणजे मानवी शक्तींची व गरजांची प्रत्यक्ष परिपूर्ती (realization). मार्क्स या प्रक्रियेला 'appropriation' ही संज्ञा वापरतो. माणसाच्या इंद्रियसंवेदना बाह्य निसर्गाशी/वस्तूंशी (objects) मानवी अस्तित्वलक्ष्यी साध्यानुरूप संबंध प्रस्थापित करतात. हीच प्रक्रिया अधिक सखोलपणे समग्र मानवी व्यक्तिमत्त्वानिशी कार्यरत होते. आणि यातून माणसे आपल्या शक्तींना, क्षमतांना प्रत्यक्षगत करून आपल्या जीवनाचे उद्दिष्ट साध्य करतात. या प्रक्रियेमध्ये मानवी जीवनात (वस्तुजातासहित) परिवर्तन होते; बदल होतो. मानवी स्वभावातील संभवगर्भ, संपन्न शक्यतांचे प्रत्यक्षीकरण या परिवर्तनातून व्यक्त होताना दिसते. माणूस सर्वच अंगांनी संपन्न होतो. उद्दिष्टपूर्तीच्या या कृतीलाच 'appropriation' म्हणता येईल.

मानवी अस्तित्वाचे साफल्य मूर्त करणारी माणसाची कार्यशीलता मानवी शक्तींना आणि गरजांना किती विविधांगांनी प्रत्यक्षगत करते ते आता पाहता येईल.

मार्क्स म्हणतो की मानवी जीवनाचे साफल्य तात्कालिक, एकतर्फी सुखलोलुपतेत नसते; तसेच, ते वस्तू हस्तगत करून किंवा त्यांच्यावर केवळ मालकी हक्क गाजवून अनुभवता येत नाही. माणूस जीवनसाफल्याचा अनुभव आपले समग्र व्यक्तिमत्त्व एकवटून व्यापक रीतीने घेतो. एका 'संपूर्ण मानवाच्या' (total man) जीवनसाफल्याचा हा अनुभव म्हणता येईल. जीवनसाफल्याचा हा आनंद माणूस कसा अनुभवतो ? माणूस आपल्या विविध ज्ञानेंद्रियांच्या शक्ती-क्षमतांनी बाह्य जगाशी संबंध जोडतो. उदा., पाहणे, ऐकणे, अनुभव घेणे, इच्छा करणे, कृती करणे, प्रेम करणे, कलाकृतीची निर्मिती करणे– इत्यादी. हे संबंध मानवी अस्तित्वलक्ष्यी गरजांच्या गुणधर्मांनुसार जोडले जातात; व ते मानवी उद्दिष्टसंमुख असतात. मानवी जीवनाचे वास्तव या उद्दिष्टाभिमुखतेतून व्यक्त होते; आणि उद्दिष्टपूर्तीमध्ये माणूस आपले मनुष्यत्व सिद्ध करतो.

वर म्हटल्याप्रमाणे मानवी उद्दिष्टपूर्तीच्या कृतीला मानवी अस्तित्वाच्या संदर्भात महत्त्वपूर्ण स्थान आहे. मात्र उद्दिष्टपूर्तीची ही प्रक्रिया स्थितिशील नाही हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. अन्यथा तो अंतिम मोक्षप्राप्तीचा आनंद ठरण्याचा संभव आहे ! मार्क्सला ही चिद्वादी भूमिका मान्य नाही. या प्रक्रियेला इतिहासाचे परिमाण असल्यामुळे ती नैसर्गिक

आदिम अवस्थेपासून मनुष्यत्व सार्थ करणाऱ्या संपन्न अवस्थेपर्यंत उत्क्रांत झालेली आपल्याला दिसते. त्यामुळे मानवी शक्ती-संवेदनांचा विकास व सखोलता सर्व अंगांनी गुणात्मक दृष्टचा संपन्न झालेली आपल्या प्रत्ययाला येते. (The forming of five senses is a labour of the entire history of the world down to the present.)[२५] माणसाच्या कार्यशक्तीचा विकास झाल्यामुळे केवळ भौतिक वस्तूंच्या उत्पादनप्रक्रियेतच बदल झाला असे नाही, तर माणसाच्या सर्वच संवेदनक्षमता अधिक सूक्ष्म व तरल झाल्या. निसर्गाकडे आपण अगदी वेगळ्या दृष्टीने पाहू लागलो. सूक्ष्म अर्थच्छटा, रंगछटा, प्रकाश, आकार इत्यादी नानाविध गोष्टींचे, घटनांचे सौंदर्य, अर्थ आपण मर्मग्राही दृष्टीने समजून घेऊ लागलो.

माणसाची प्रत्येक इंद्रियसंवेदनशक्ती विशिष्ट दिशेने व पद्धतीने जीवनाचे उद्दिष्ट साध्य करते. या इंद्रिय-विशिष्ट उद्दिष्टपूर्तीसंबंधी मार्क्स माणसाच्या सामाजिक जीवनाचा संदर्भ नजरेसमोर ठेवून म्हणतो, की समग्र बाह्य वस्तुनिष्ठ जग हे समाजशील व्यक्तिमात्रांच्या सारभूत शक्तींचा प्रत्यक्षगत आविष्कार आहे. माणसाच्या प्रत्येक इंद्रियाची शक्ती प्रत्यक्षगत होण्यासाठी आपल्या गुणधर्मस्वरूपानुसार आवश्यक त्या बाह्य वस्तूंशी संपर्क / संबंध साधते. माणसाच्या जीवनहेतूची सफलता मानवी शक्ती व तदनुरूप बाह्य वस्तुमात्र यांच्या निर्धारित स्वरूपाच्या संबंधांवर अवलंबून असते. प्रत्येक शक्तीच्या विवक्षित स्वरूपामध्ये तिची विशिष्टता व्यक्त होताना दिसते. आणि त्यामुळे ती विशिष्ट पद्धतीने प्रत्यक्षगत होते. या जगात माणूस आपले अस्तित्व केवळ विचाराच्या पातळीवरच सिद्ध करतो असे नाही; तर त्याची अभिव्यक्ती तो आपल्या सर्वच इंद्रियसंवेदनशक्तींच्या द्वारे करतो.

आपण वर पाहिले की मानवी संवेदनशक्ती व क्षमतांना इतिहासाचे परिमाण असते. त्यामुळे इतिहासात या शक्ती-क्षमतांच्या व गरजांच्या हेतुपूर्तीचे स्वरूप व तदनुरूप आवश्यक असलेले वस्तुमात्र या दोघांमध्येही बदल व विकास झालेला दिसतो. मार्क्सने स्पष्टीकरणासाठी दोन उदाहरणे दिली आहेत. तो म्हणतो की सांस्कृतिक दृष्टचा संपन्नावस्थेतील माणसाच्या डोळ्यांच्या उद्दिष्टपूर्तीचे स्वरूप हे आदिम अवस्थेतील माणसाच्या डोळ्यांच्या उद्दिष्टपूर्तीच्या स्वरूपापेक्षा उच्च प्रतीचे असते. तसेच, हिऱ्यांचे मूल्य केवळ आर्थिक निकषावर पैशांच्या रूपात करणे, आणि त्यांच्या अंगभूत सौंदर्यमूल्यांची पारख करणे यांत निश्चितपणे फरक आहे. येथे मानवी संवेदनशक्तींची असंस्कृत व संस्कृतिसंपन्न अशा दोन पातळ्यांवरील उद्दिष्टपूर्तीची कार्यशीलता आपल्या प्रत्ययाला येते. माणूस ज्या पद्धतीने जीवन जगतो, व आपल्या शक्ती-क्षमतांना व गरजांना समृद्ध करून जीवनसाफल्याचा आनंद मिळवतो, त्या पद्धतीचे आकारिक रूप व पातळी, तसेच तिच्यासाठी आवश्यक असलेल्या वस्तुमात्रांच्या अनुरूपतेकडे मार्क्स आपले लक्ष वेधतो.

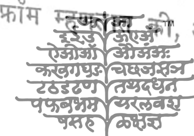
वरील प्रक्रियेचे मार्क्सने व्यक्तिगत अंगानेही स्पष्टीकरण केले आहे. मार्क्सच्या दृष्टीने मानवी अस्तित्वाच्या साफल्याचा अर्थ माणसाच्या ऐंद्रिय शक्ती-क्षमतांच्या सिद्धतेतून (Confirmation) व्यक्त होतो. म्हणजे, माझ्या साध्याचे (object) अस्तित्व हे माझ्या ठायी तदनुरूप व्यक्तिगत क्षमता म्हणून असलेल्या सारभूत शक्तीवर (essential power) अवलंबून असते. हा मुद्दादेखील मार्क्सने उदाहरणांसहित मांडला आहे. तो म्हणतो की, फक्त संगीतच माणसामध्ये संगीताची जाण (sense of music) जागृत करू शकते. परंतु अतिशय चांगले संगीतदेखील संगीताची ओळख नसलेल्या (unmusical ear) माणसाच्या दृष्टीने निरुपयोगी असते. कारण त्याच्या बाबतीत संगीताचा आनंद उपभोगण्याचे उद्दिष्टच संभवत नाही. ती संगीताची जाण, किंवा संगीताचा आनंद अनुभवण्याची संपन्न संवेदनक्षमता त्याच्या ठायी नाही. संवेदनशक्ती अस्तित्वात असेल तरच तदनुरूप उद्दिष्टाला अस्तित्व व अर्थ प्राप्त होतो. यामुळेच समाजाभिमुख माणसाच्या संवेदनक्षमता असामाजिक माणसाच्या (non-social man) संवेदनक्षमतांहून भिन्न असतात. मानवी अस्तित्वाच्या संपन्न वस्तुनिष्ठ विकासातून गानलुब्ध कान (musical ear), आकारिक सौंदर्यानुभव घेणारी सौंदर्यदृष्टी, इत्यादी संवेदनशक्तींची व्यक्तिगत पातळीवर निर्मिती होते. मार्क्सच्या दृष्टीने खरे तर माणसाची ही नैसर्गिक आंतरिक गरज असते. या नैसर्गिक आंतरिक गरजा इतिहासात मानवी परिमाणामुळे अधिकाधिक संपन्न होतात. याउलट, संवेदनशक्तीअभावी अविकसित किंवा पशुपातळीवर जीवन जगणाऱ्या मानवी अस्तित्वाचीही काही उदाहरणे

अनुक्रमणिका

मार्क्स आपल्यासमोर ठेवतो. तो म्हणतो, की केवळ जिवंत राहण्यासाठी कराव्या लागणाऱ्या धडपडीमध्ये जर माणसाच्या संवेदनशक्ती गुंतून राहिल्यामुळे खुरटून गेल्या तर, त्यांचा विकास कधीच होणार नाही; त्यांच्या संपन्नतेची तर कल्पनाच करायला नको. तसेच, उपासमारीने तडफडणाऱ्या माणसाला पुढ्यात आलेल्या अन्नाचे फक्त अमूर्त रूपच समजते. अन्नाचे मानवनिर्मित रूप त्याला समजत नाही, त्यामुळे तो त्या अन्नाचा मानवसुलभ अशा रीतीने आस्वाद घेऊ शकत नाही. ते अन्न कच्चेही असू शकेल; शिवाय, त्याची भूक शमविण्याची कृती पशूहून भिन्नही असणार नाही. आणखी एका उदाहरणात मार्क्स म्हणतो, की काळजीने पोखरलेल्या, दारिद्र्याने गांजलेल्या माणसाची संवेदनक्षमता एखाद्या उत्कृष्ट नाटयकृतीचा अर्थ आणि सौंदर्यानुभव घ्यायला असमर्थच असणार.

भांडवली समाजव्यवस्थेत माणसे आपल्या जीवनाचे उद्दिष्ट सफल करण्यासाठी कशा रीतीने धडपडतात याचेही मार्क्स वर्णन करतो. खरे तर आपल्या काळाला अनुलक्षून त्याने हे वर्णन केले आहे. परंतु आजही तो अनुभव आपण घेत आहोत. मानवी जीवनाची सफलता अर्थपूर्ण व संपन्न जीवन जगण्यात आहे, असे जेव्हा मार्क्स म्हणतो, तेव्हा 'संपन्न जीवनाच्या' संकल्पनेचा कोणता अर्थ त्याला अभिप्रेत आहे ? त्याच्या दृष्टीने मानवी जीवन-साफल्याचा अनुभव माणसाच्या शक्ती-क्षमतांच्या प्रत्यक्षगत आविष्कारामध्ये प्रत्ययाला येतो. मानवी जीवनाची संपन्नता या अनुभवात आहे. दुसरे असे की, माणसाच्या या शक्ती-क्षमता, संवेदना व गरजा या विलग किंवा पृथक नसून त्या एकात्म असतात. या एकात्मतेतूनच संपन्न मानवी व्यक्तिमत्त्व साकार होते. मार्क्स म्हणतो की, संपन्न जीवनाची ओढ ही माणसाची आंतरिक गरज असते. माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वाची समग्रता व संपन्नता या गरजेतून प्रत्यक्षगत होते. (The rich human being is simultaneously the human being in need of a totality of human manifestatious of life– the man in whom his own realisation exists as an inner necessity, as need .....)[२६] म्हणजे, मानवी स्वभाव माणसाच्या गरजांतून आपण पडताळून पाहू शकतो. परंतु भांडवली समाजव्यवस्थेत या मानवी गरजांना विकृत व भ्रष्ट स्वरूप प्राप्त झाले आहे. त्यामुळे जीवनसाफल्याच्या प्रक्रियेत अंगभूत असलेली सर्जनशीलताच लोप पावली आहे. एकांगीपणे वस्तूंचा उपभोग घेण्यात व्यक्तिमात्रांच्या जीवनाचे सार्थक आहे, असे समजले जाते. या व्यवस्थेत व्यक्तिमात्रांच्या गरजांना खऱ्या अर्थाने 'मानवी गरजा' असे म्हणताच येत नाही. पैसा हेच सारसर्वस्व झाल्यामुळे तीच माणसाची मुख्य गरज झाली आहे. त्यामुळे माणसाची शक्ती-सामर्थ्ये, त्याच्या जाणिवा, संवेदनक्षमता इत्यादी सर्वच बधिर झाली आहेत. पाहणे, ऐकणे, विचार करणे, सौंदर्यानुभूतीचा आनंद घेणे, निर्मिती करणे, प्रेम करणे इत्यादी मानवी कार्यशक्तींचा, संवेदनक्षमतांचा उद्दिष्टपूर्ती करण्याचा आवेग क्षीण झाला आहे. त्याऐवजी पाहिलेले, ऐकलेले, निर्मिलेले, प्रेम केलेले, सौंदर्यानुभूतीचा आनंद देणारे सर्वच वस्तुमान आपल्या मालकीचे कसे होईल याचीच माणसाला सतत चिंता भेडसावीत असते. वस्तुमात्रांवर स्वामित्व मिळविण्यातच खरी उद्दिष्टपूर्ती आहे असे त्याला वाटते. स्वामित्वाच्या या भावनेमुळे माणूस लोभी बनतो. आपल्या अधिकाराचा स्वार्थासाठी तो दुरुपयोग करतो. वस्तुमात्रांवर आपले स्वामित्व लादणे हे मानवी स्वभावाचे अंगभूत लक्षण म्हणता येईल का ? मार्क्सच्या दृष्टीने मानवी स्वभावाचे किंवा मनुष्यत्वाचे हे अंगभृत वैशिष्टय नाही. भांडवली समाजव्यवस्था हा मानवी इतिहासाच्या विकासक्रमातील एक टप्पा आहे; आणि स्वामित्वभावना हे ऐतिहासिक परिस्थितीने निर्धारित केलेल्या त्या समाजव्यवस्थेचे वैशिष्टय आहे.

अर्थपूर्ण व संपन्न जीवन ही माणसाची आंतरिक गरज आहे, व ती समाजवादी समाजव्यवस्थेतच पूर्ण होऊ शकेल असा मार्क्सला विश्वास वाटत होता. या व्यवस्थेत मानवी उद्दिष्टानुरूप नवीन उत्पादनपद्धतीचा अवलंब करता येईल; उत्पादनव्यवस्थेला नवीन दिशा देता येईल; व उत्पादनाच्या उद्दिष्टांची मानवी शक्ती–क्षमतांच्या व गरजांच्या संदर्भात नव्याने मांडणी करता येईल असे त्याला वाटत होते. याच पार्श्वभूमीवर मार्क्स भांडवली समाजव्यवस्थेतील माणसाला गुलाम बनविणाऱ्या, अमानुष स्वरूपाच्या 'कृत्रिम गरजांची' संकल्पना आपल्यापुढे ठेवतो. एरिक फ्रॉम यांनी मार्क्सच्या या संकल्पनेला मानसशास्त्राच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण म्हटले आहे.[२७] फ्रॉम म्हणतात की, आधुनिक





अनुक्रमणिका

मानसशास्त्राला मानवी गरजांच्या चिकित्सक विश्लेषणाची गरज आहे असे वाटत नाही. आधुनिक मानसशास्त्र या समस्येकडे अलिप्तपणे पाहाते. अधिकाधिक उत्पादन, अनिर्बंध उपभोग आणि कमीतकमी सामाजिक संघर्ष व विद्रोह ह्या या औद्योगिक उत्पादनव्यवस्थेच्या शर्ती आहेत. आणि त्या या मानसशास्त्राला अयोग्य आहेत असे वाटत नाही. ज्या अर्थी व्यक्तिमात्राला एखादी वस्तू हवीशी वाटते, त्या अर्थी तिची गरज खरीच असली पाहिजे असे हे मानसशास्त्र गृहीत धरते. मार्क्स आपल्या द्वंद्वात्मक दृष्टिकोणातून मानवी वास्तवाचा अधिक मूलभूत रीत्या विचार मांडतो. तो या काल्पनिक, खोटचा व कृत्रिम गरजांचे खरे स्वरूप आपल्यासमोर ठेवतो : भांडवली समाजव्यवस्थेत प्रत्येक माणूस इतरांच्या मनात नवीन नवीन वस्तूंची गरज कशी निर्माण करता येईल याचे मनसुबे रचीत असतो. अशा नवीन वस्तूची गरज एखाद्या माणसाला वाटू लागली, की ती वस्तू मिळविण्यासाठी तो कोणत्याही त्यागाला सिद्ध होतो. अशी नवीन गरज त्याच्या मनात निर्माण होण्यासाठी नानाविध युक्त्याप्रयुक्त्यांचा अवलंब केला जातो. नवीन गरजेच्या पूर्तीतून नवीन ' आनंद ' व ' मौज ' लुटता येते असेही प्रलोभन त्याच्यापुढे ठेवले जाते. या प्रलोभनामुळे तो माणूस नवीन गरजेच्या बाबतीत परावलंबी होतो. हे परावलंबन त्याच्या आर्थिक ऱ्हासाला कारणीभूत होते. अशा तऱ्हेने अगणित वस्तूंचे अनिर्बंध उत्पादन केले जाते. खरे तर या अनावश्यक वस्तूंची माणसाला काहीच गरज नसते. कारण एकाच वस्तूचे अनेक नमुने त्याच्यासमोर ठेवले जातात. यातून गडगंज नफा मिळवून स्वार्थ लाभला जातो. खऱ्या मानवी गरजांना अनुरूप अशा वस्तूंचे उत्पादन करण्याऐवजी निर्माण केलेल्या अनावश्यक वस्तूंची माणसे गुलाम कशी होतील हे पाहिले जाते. हा गुलाम झालेला माणूस आपले मनुष्यत्व हरवून बसतो. आणि तो अधिकाधिक कंगाल होत जातो. कारण या प्रतिरोधी वस्तुरूप शक्तींवर मालकी स्थापन करण्यासाठी त्याला अधिकाधिक पैशांची गरज भासते. काल्पनिक सुख मिळविण्यासाठी माणूस कृत्रिम गरजांच्या मागे धावत राहतो. त्यांचे खरे स्वरूप समजून घेण्याचे भान त्याच्यापाशी नसते. अगदी सफाईदार रीत्या फसवून त्याला सर्वार्थाने नागविले जाते.[२८]

मार्क्सने मानवी वास्तवाच्या संदर्भात माणसांच्या गरजांचे यथार्थ आणि कृत्रिम असा भेद करून जे विश्लेषण केले आहे, ते आधुनिक मानसशास्त्राला का करता आले नाही ? फ्रॉम म्हणतात की या मानसशास्त्रासमोर स्वाभाविक (normal) माणसाचे जे मॉडेल होते, ते परात्मतेने ग्रासलेल्या माणसाचे होते. भांडवली उत्पादनव्यवस्थेत माणूस सर्वार्थाने मनुष्यत्वाला कसा पारखा होतो याचे मार्क्सने विस्ताराने विश्लेषण केले आहे. भांडवली उत्पादनव्यवस्था आणि तिच्यामध्ये केले जाणारे वस्तूंचे अनिर्बंध उत्पादन हे माणसाच्या प्रगतीचे लक्षण आहे; तसेच, या उत्पादनव्यवस्थेत भोक्ता उत्पादित वस्तूमधून कोणत्याही व कितीही वस्तूंची निवड करायला स्वतंत्र असतो, इत्यादी गृहीत कल्पनांच्या आधारावर मानवी गरजांसंबंधी विपरीत असे निष्कर्ष काढून आधुनिक मानसशास्त्राने त्यांचे एकतर्फी समर्थन केले. अन्यथा उत्पादन केलेल्या वस्तू सुखाचे विपर्यस्त आभास निर्माण केल्याशिवाय लोकांच्या माथी मारता आल्या नसत्या. आणि म्हणूनच भांडवली व्यवस्थेमध्ये निर्माण झालेल्या या मानसशास्त्राला वरील गृहीत कल्पनांची चिकित्सा करावीशी वाटली नाही. परंतु मार्क्सचे मानवी गरजा व मानवी जीवनाच्या उद्दिष्टपूर्तीसंबंधीचे आकलन भिन्न होते. भांडवली व्यवस्थेतील स्वाभाविक माणसाचे मॉडेल हे शारीरिक व मानसिक दृष्टचा रुग्ण माणसाचे मॉडेल आहे, अशी मार्क्सची धारणा होती. या रुग्ण माणसाच्या गरजाही रोगट व कृत्रिमच होत्या. म्हणूनच मार्क्स म्हणतो की, अनावश्यक " उपयुक्त " वस्तूंच्या अनिर्बंध उत्पादनामुळे काही अल्पसंख्य श्रीमंतांची चंगळ होते, परंतु त्यातूनच बहुसंख्य निरुपयोगी बेकारांची निर्मिती होते. भांडवली अर्थशास्त्राला व मानसशास्त्राला या वस्तुस्थितीचे समर्थन करण्याखेरीज पर्याय नसतो. म्हणूनच मार्क्स असा निष्कर्ष काढतो की, दारिद्र्य व संपत्ती, अपरिग्रह (संयम) व सुखोपभोग, उधळपट्टी व काटकसर या संज्ञा विसंवादी नाहीत; त्या समानार्थीच आहेत. कारण त्या खऱ्या मानवी गरजांच्या विफलतेवर आधारलेल्या आहेत.

मानवी अस्तित्वाची मार्क्सची संकल्पना माणसाच्या 'मनुष्यत्वाच्या' (humanness) व्यवच्छेदक गुणधर्मावर आधारलेली आहे. हे मनुष्यत्व माणसाच्या संपन्न व्यक्तिमत्त्वातून प्रत्यक्षगत होते. म्हणूनच मार्क्स संपन्न मानवी गरजांची संकल्पना मांडतो. मानवी गरजा म्हणजेच मानवी स्वभाव असेही समीकरण तो मांडतो.





अनुक्रमणिका

संपन्न मानवी गरजा माणसाच्या विविध शक्ती–क्षमतांच्या सर्वांगीण विकासात प्रतिबिंबित होतात. मार्क्स विचारतो, की भांडवली व्यवस्थेने संपत्तीच्या (wealth) बाबतीत निर्माण केलेली विपर्यस्त आभासांची आवरणे फेकून दिली, तर मानवी गरजा, कार्यक्षमता, मानवी सुख व आनंद, निर्माणक्षम शक्ती, सर्जनशील मानवी कृतिशीलतेच्या शक्यता, याशिवाय काय शिल्लक उरते ? आणि संपत्ती म्हणजे तरी मानवी शक्ती-क्षमतांच्या पूर्ण विकासाव्यतिरिक्त दुसरे काय असू शकेल ? मार्क्सच्या दृष्टीने संपन्नतेचा किंवा संपत्तीचा यापेक्षा वेगळा अर्थ नाही. [२९]

– १० –

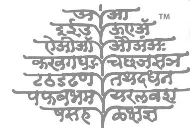
मानवी व्यक्तिमत्त्वाची संपन्नता माणसाच्या शक्ती–क्षमता व गरजा यांच्या पूर्णाविष्कारावर अवलंबून असते असे आपण पाहिले. परंतु मानवी वास्तवातील हे घटक स्वयंभू नसतात. त्यांची प्रत्यक्षता निसर्गातील वस्तुमात्रांवर अवलंबून असते. हे संबंध अर्थात आदिम पातळीवरच स्थिर राहात नाहीत. माणसाची शक्ती– सामर्थ्ये उद्दिष्टपूर्तीच्या प्रक्रियेत निसर्गाला नवीन रूप देतात. मानवी शक्ती-क्षमतांच्या विकसित होणाऱ्या अवस्थेनुरूप वस्तुमात्रांचा मानवी गरजांनुसार कायापालट होतो, त्यामध्ये परिवर्तन घडते. त्यांना मानवसापेक्ष वस्तुनिष्ठता लाभते. त्यांचे मानवीकरण होते. मार्क्स 'निसर्ग' या संकल्पनेत समग्र वस्तुमात्रांचा समावेश करतो. त्यामध्ये तो व्यक्तिमात्रांनाही समाविष्ट करतो; तसेच, निसर्गातील भिन्न भिन्न वस्तुमात्रांचा एकमेकांशी असलेला संबंधही विचारात घेतो.

या संबंधांच्या परिणत, पूर्ण विकसित अवस्थेचे वर्णन करताना मार्क्स म्हणतो की, मानवेतिहासाच्या या टप्प्यावर माणसाच्या संवेदनक्षमता व इतर गुणविशेष पूर्णपणे मुक्त होतात. कारण त्यांचे खऱ्या अर्थाने मानवीकरण होते. डोळा या इंद्रियाला सार्थपणे 'मानवी' इंद्रिय केव्हा म्हणता येईल ? जेव्हा त्याच्या परिपूर्तीचे उद्दिष्ट सामाजिक, मानवीय– म्हणजे, डोळ्याचे लक्ष्य असलेली वस्तू माणसाने माणसासाठी निर्माण केलेली असेल. वस्तूशी माणसाचा जो संबंध येतो, तो खऱ्या अर्थाने माणसामाणसांमधील संबंध असतो. म्हणूनच, या संबंधांमध्ये गरज किंवा सुखास्वादाचे अहंकेंद्री, स्वार्थी स्वरूप नाहीसे होते. मानवी गरजांची पूर्ती हेच उद्दिष्ट असल्यामुळे निसर्ग व त्यातील वस्तुमात्रांकडे केवळ उपयुक्ततावादी दृष्टिकोणातून पाहिले जात नाही. माणसाच्या ऐंद्रिय संवेदनक्षमता जीवन साफल्याच्या तात्त्विक पातळीवर प्रत्यक्षगत होतात. अशा प्रकारचे संबंध समाजवादी समाजव्यवस्थेत विकसित होऊ शकतील असा मार्क्सला विश्वास वाटत होता. या व्यवस्थेत मानवी वास्तव माणसांच्या सारभूत शक्ती–क्षमतांच्या अभिव्यक्तीतून वस्तुनिष्ठ रूप धारण करील अशी त्याला खात्री वाटत होती. कारण हे जग मानवी जग आहे. या जगातील वस्तुमात्रांचा विचार माणूस आणि त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या संदर्भातच होऊ शकतो. ते त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचे प्रत्यक्षगत रूप असते. (... that all objects become for him the objectification of himself, become objects which confirm and realise his inividuality ...) [३०]

निसर्गाचे हे जे बाह्य व आंतरिक स्वरूप आपल्याला मानवी शक्ती–सामर्थ्ये–गरजा व बाह्य वस्तुमात्रांच्या संबंधांत दिसते, त्या संबंधांचा मानवी अंत:प्रवृत्तींशी जो संबंध आहे त्याचे स्वरूप आता पाहू.

आपण वर पाहिले की मार्क्सच्या दृष्टीने संपन्न मानवी व्यक्तिमत्त्वाला जीवनाच्या समग्र आविष्करणाची गरज असते. जीवनाच्या उद्दिष्टपूर्तीची ही प्रेरणा त्याची अपरिहार्य आंतरिक गरज असते. ही आंतरिक गरज, ओढ इंद्रियानुभवांच्या, संवेदनांच्या उद्रेकातून, आवेगातून मानवी शक्ती-क्षमतांच्या रूपात कार्यशील झालेली दिसते, व तीच बाह्य विश्वाशी, वस्तुमात्रांशी जैविक संबंध जोडते.

माणसाच्या इंद्रियानुभवांच्या, संवेदनांच्या आवेगाला मार्क्सने 'passion' ही संज्ञा उपयोजिलेली आहे. [३१] 'पॅशन' म्हणजे आपल्या उद्दिष्टपूर्ती करणाऱ्या शक्ती–क्षमता. उद्दिष्टपूर्तीच्या या प्रक्रियेत मानवी संज्ञा-संवेदना-कार्यशक्ती आणि बाह्य वस्तुमात्र असे दोन घटक आहेत. या दोन घटकांमध्ये संबंधांची द्वंद्वात्मक संकल्पना अनुस्यूत आहे. माणसांच्या सर्जनशील कार्यक्षमतांचा गुणविशेष म्हणजे आपल्या उद्दिष्टपूर्तीसाठी त्या बाह्य वस्तुमात्राशी संबंध जोडण्यासाठी त्यांच्याबरोबर एकात्मता साधण्यासाठी कार्यशील असतात. या कार्यशीलतेतून मानवी स्वभावाचे वैशिष्टय व्यक्त होते. आणि या वैशिष्टयाचे व्यवच्छेदक लक्षण माणूस आपल्या





अनुक्रमणिका

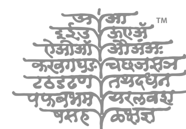
कार्यक्षमतांना प्रत्यक्षगत करण्यासाठी बाह्य विश्वाकडे कोणत्या दृष्टीने पाहतो त्यामध्ये पाहावयास मिळते. आपल्या शारीरिक गरजा भागविण्यासाठी निसर्गाकडे तो केवळ उपयुक्ततावादी दृष्टिकोणातून पाहात नाही. त्याच्या कार्यशीलतेच्या प्रेरणांचे उगमस्थान त्याच्या संपन्न गरजांमध्ये असते, आणि त्याच दृष्टिकोणातून तो बाह्य विश्वाकडे पाहतो. मार्क्स म्हणतो, की मला डोळे आहेत म्हणून मला पाहण्याची गरज आहे; मला कान आहेत म्हणून ऐकण्याची गरज आहे. इंद्रियांच्या क्षमतांची उद्दिष्टपूर्ती करणे ही माझी आंतरिक गरज आहे. कारण मी माणूस आहे, व माणूस म्हणून मला इतरांची व बाह्य जगाची गरज आहे. ही गरज माणसाच्या अहंभावातून किंवा अहंकेंद्रित प्रवृत्तीतून उद्‌भवत नाही; वर म्हटल्याप्रमाणे ती त्याच्या शक्ती-क्षमतांची स्वभावगत प्रवृत्तींच्या रूपात व्यक्त झालेली वस्तुनिष्ठ कृती असते. मानवी प्रवृत्ती म्हणजे खरे तर माणसाच्या वैशिष्टयपूर्ण गरजा. या गरजांच्या आवेगामुळेच माणूस बाह्य जगाशी व इतरांशी नाते जोडतो. या संबंधांतच माणूस आपले वैशिष्टयपूर्ण अस्तित्व सिद्ध करतो. मानवी स्वभावाच्या सर्जनशीलतेचा उगम मानवी जीवनाच्या उद्दिष्टपूर्तीच्या आंतरिक गरजेमध्ये आहे. परंतु ही गरज जर परिपूर्त झाली नाही, म्हणजे, माणूस इतरांशी, निसर्गाशी अर्थपूर्ण, निर्माणक्षम संबंध प्रस्थापित करू शकला नाही, तर त्याचे जीवन अर्थहीन व वैफल्यग्रस्त बनते. त्याच्या स्वभावातील मानवसुलभ गुणविशेष नाहीसे होतात, व त्याच्या मानवोचित प्रवृत्तींचा, कार्यक्षमतांचा आवेगही क्षीण होतो. त्याच्या जीवनाला पशूच्या जीवनाची अवकळा येते. परंतु माणसाचे पशूमध्ये रूपांतर होऊ शकत नाही. आणि म्हणूनच तो परात्म बनतो. शारीरिक व मानसिक या दोन्ही दृष्टीने तो आजारी, पंगू व विखंडित होतो. फ्रॉम म्हणतात की मानवी स्वभावाचे हे मार्क्सप्रणीत विश्लेषण सर्जनशील मानसशास्त्रीय विचाराच्या दृष्टीने मोठे योगदान आहे. कारण त्यामध्ये मार्क्सने आजच्या पंगू माणसाच्या उपचाराच्या दृष्टीनेही दिग्दर्शन केले आहे.

– ११ –

आपण वर पाहिले की मानवी शक्तींचे प्रत्यक्षीकरण आणि त्यांचा सर्वांगीण विकास निसर्गाने प्रदान केलेल्या वस्तुमात्रांशिवाय होत नाही. ही परस्पर-देवघेवीची प्रक्रिया नैसर्गिक असते; म्हणजे, तिचे अधिष्ठान भौतिक असते. ही देवघेव मानवी कृतिशीलते-मुळे शक्य होते. मानवी कृतिशीलता या प्रक्रियेमध्ये प्रमुख भूमिका बजावते. आपल्या कृतीने माणूस निसर्गातील वस्तुमात्रांचा उपयोग करून आपली उद्दिष्टे साध्य करतो. मार्क्स म्हणतो की ही अस्तित्वजन्य वस्तुस्थिती आहे. माणूस आपल्या कृतीने निसर्गाने प्रदान केलेल्या विशिष्ट वस्तुमात्रांचा उपयोग करून आपल्या विशिष्ट गरजा भागवितो. म्हणजे, मानवी श्रम हे उपयुक्तता मूल्याची निर्मिती करतात. उपयुक्त मानवी श्रम ही मानवजातीच्या अस्तित्वाची एक आवश्यक शर्तच म्हणावी लागेल. कारण ही शर्त सर्वच प्रकारच्या समाजव्यवस्थांमध्ये पाळावी लागते. कृतिशीलता ही निसर्गानेच लादलेली सनातन स्वरूपाची मानवी गरज असून तिच्याशिवाय माणूस व निसर्ग यांच्यातील संबंधांची व मानवी जीवनाची कल्पनाच करता येणार नाही.[३२]

येथे कृतिशीलतेचा विचार मानवी गरजांच्या सर्वसमावेशक स्वरूपाच्या संदर्भात केला आहे. मार्क्स कृतिशीलतेबरोबर (activity) 'श्रम' (labour किंवा work)ही संज्ञाही वापरतो. या संज्ञांमधून सूचित होणाऱ्या भेदांची चर्चा करण्याची येथे गरज नाही. माणूस आपल्या शारीरिक भौतिक गरजा पूर्ण करण्या-साठी जसा प्रयत्नशील असतो, तसा जीवनाच्या इतर अंगांशी व क्षेत्रांशी निगडित असलेल्या गरजाही तो भागवितो. म्हणजे, कृतिशीलता असो, वा श्रमसाधना असो, दोन्ही प्रकारच्या कृतींतून माणूस आपल्या जीवनाला उपयुक्त असलेल्या मूल्यांची निर्मिती करीत असतो. मग ती उद्योगधंद्यांच्या रूपात असो, किंवा धर्म, कुटुंबसंस्था, राज्य विधिनियम, नीतिशास्त्र, तत्त्वज्ञान, विज्ञान, कला इत्यादींच्या रूपांत असो, मानवी कृति-शीलता जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत कार्यमग्न असते.

मानवी कृतिशीलतेचा प्रमुख गुणधर्म म्हणजे ती गतिमान व सर्जनशील असते. आपल्या उद्दिष्टांची परिपूर्ती करण्यासाठी माणसाला सतत क्रियाशील (active) भूमिका वठवावी लागते. मानवी स्वभा-वाची ती नैसर्गिक किंवा अंगभूत प्रवृत्ती आहे. निसर्गाचे उद्दिष्ट मानवी कृतीतून सार्थ व पूर्त होते. मार्क्स म्हणतो कृतिशीलतेशिवाय जीवन संभवत नाही; आणि




म्हणूनच तिला जीवनप्रवृत्ती म्हटले पाहिजे ('... for what is life but activity ?') माणूस, शरीर व जाणीव एकवटून निसर्गाशी / बाह्य जगाशी अन्योन्य-संबंध जोडतो. ही मानवी कृती म्हणजे मानवी शक्तींची प्रत्यक्ष गतिमानता, त्यांना प्रत्यक्षगत करण्याची जिवंत प्रक्रिया.

मानवी कृतिशीलतेचा विचार मांडताना मार्क्स माणसाच्या वैशिष्टयपूर्ण अस्तित्वाकडे आपले लक्ष वेधतो. मानवी कृतिशीलता इतर प्राणिमात्रांच्या कृतिशीलतेहून भिन्न आहे. वर म्हटल्याप्रमाणे माणूस हे आत्मभान असलेले अस्तित्व आहे. माणसाचे हे आत्मभान स्वतःपुरतेच मर्यादित नाही; तर मानवजातीशी, इतर प्राणिमात्रांशी व सृष्टीशीही आपले अतूट जैविक स्वरूपाचे नाते आहे याचेही भान माणसापाशी असते. हे आत्मभान व त्यातून प्रेरित झालेली माणसाची तात्त्विक व व्यावहारिक पातळीवरील कृतिशीलता ही वैश्विक स्वरूपाची असते. आपले अस्तित्व टिकविण्यासाठी मानवेतर प्राणिमात्रांनाही कृतिशील व्हावे लागते. परंतु त्यांच्या कृतिशीलतेला त्यांच्या अस्तित्वापासून विलग करता येत नाही. (It is one with its life activity.) त्यांच्या संवेदनात्मक, ज्ञानात्मक व परिवर्तन करू शकणाऱ्या शक्ती केवळ तात्कालिक शारीरिक गरजांमुळे कार्यशील होतात. त्यांची निर्मिती/उत्पादन हे त्यांच्या विशिष्ट जातीच्या (Species) गरजेच्या प्रामाण्यानुसार केले जाते. परंतु मानवी कृतिशीलतेला कसलेही बंधन नसते. आपल्या शारीरिक गरजांची पूर्ती करण्याची निकड नसतानाही माणूस यथार्थपणे कार्यरत असतो. शिवाय, माणसाची निर्मिती/उत्पादन / श्रमसाधना ही केवळ मानवजातीच्या गरजांपुरतीच मर्यादित नसते. त्याच्या कृतिशीलतेमध्ये इतर प्राणिमात्रांच्या गरजांचाही विचार केला जातो. शिवाय, मानवी कृतिशीलतेच्या उद्दिष्टपूर्तीला जसे व्यावहारिक तसेच तात्त्विक, ज्ञानात्मक व सौंदर्यात्मकही अंग असते. माणसाच्या कृतिशीलतेच्या उद्दिष्टपूर्तीला समग्र विश्वाचा संदर्भ असतो. हे वैश्विक परिमाण आणखी एका अंगाने सिद्ध होते. प्रत्येक व्यक्तिमात्राच्या कृतीकडे केवळ व्यक्तिगत कार्यशीलतेचे एक पृथक उदाहरण म्हणून पाहून चालणार नाही. ती कृती मानवी जीवनातील अन्योन्य संबंधांतून साकार झालेल्या समग्र मानवजातीच्या कार्यशीलतेचा एक भाग आहे. म्हणूनच मार्क्स कृतिशीलता म्हणजे मानवी जीवन असे म्हणतो.[३३]

मानवी जीवनाच्या या कृतिशील अंगाचाही मार्क्स ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून विचार करतो. जीवनाच्या समग्र शक्यतांचा आविष्कार माणसाच्या जीवनेतिहासात घडतो. परंतु मानवेतिहासाची परिणतावस्था व्यक्तिमात्रांच्या संपन्न जीवनाच्या रूपाने समाजवादी व्यवस्थेतच प्रत्यक्षगत होऊ शकेल असे मार्क्स प्रतिपादन करतो. समाजवादपूर्व समाजव्यवस्थांमध्ये मानवी शक्ती-क्षमतांचा क्रमाक्रमाने विकास होत जातो हे जरी खरे असले, तरी जीवनाच्या उद्दिष्टपूर्तीच्या दृष्टीने इतिहासातील ते टप्पेच आहेत. म्हणूनच या व्यवस्थांमध्ये मानवी शक्ती-सामर्थ्यांची कार्यक्षमता विविधांगांनी जरी विकसित झाली, तरी व्यक्तिगत व सामाजिक जीवनात माणूस सर्वच दृष्टीने परात्म झालेला आढळतो. भांडवली समाजव्यवस्थेत ही परात्मता माणसाचे जीवन विकृत करून टाकते. या व्यवस्थेमध्ये मानवी जीवनाचा एका विपर्यस्त जीवनदृष्टिकोणातून विचार केला जातो. त्यामुळे माणसाच्या कृतिशीलतेचा किंवा श्रमसाधनेचा त्याच्या जीवनसाफल्याशी काही संबंधच राहात नाही.

मार्क्सला माणसाच्या अर्थपूर्ण कृतिशीलतेमध्ये मानवी स्वातंत्र्याचा प्रत्ययही अभिप्रेत आहे. त्याच्या दृष्टीने माणसाच्या संभवगर्भ शक्ती-क्षमतांचा आणि गरजांचा विकास होऊन त्या जेव्हा संपन्न होतात, तेव्हाच त्याची कृतिशीलता खऱ्या अर्थाने स्वतंत्रही होते. मार्क्स या स्वतंत्र जीवनदायी मानवी कृतीला 'निर्मितिक्षम-जीवन' (productive life) असे म्हणतो.[३४] माणूस जेव्हा जाणिवपूर्वक व स्वतंत्रपणे कृती करतो, तेव्हा तो आपल्या कृतीकडे चिकित्सकपणे पाहू शकतो, व तिच्यामध्ये आवश्यक वाटल्यास परिवर्तनही करतो. माणसाच्या या स्वतंत्र, जाणिवयुक्त कृतीतूनच मानवी जीवन संपन्न होते. या कृतिप्रवणतेमध्ये नवनवीन शक्यतांचेही आश्वासन फलद्रूप होते. निसर्गाच्या भौतिक सीमांचे उल्लंघन करून आत्मप्रत्ययाच्या अनुभूतीने तो आपले जीवन अधिकाधिक समृद्ध करतो. निर्मितिक्षम कृतीमध्ये त्याचे समग्र व्यक्तिमत्त्व एकवटलेले असल्यामुळे त्याच्या सर्व शक्ती-सामर्थ्यांचा गुणात्मक विकास होतो; आणि आपल्या सामर्थ्याच्या प्रत्ययातच त्याला स्वतःचा शोध लागतो. म्हणजे, माणूस आपल्या कृतिशीलतेतून, श्रमसाधनेतून स्वतःची निर्मिती करतो. माणसाच्या या

अनुक्रमणिका

आत्मनिर्मितीतच (self-creation) त्याच्या जीवनाच्या उद्दिष्टपूर्तीचा (self-realization) हेतू साध्य होतो.

– १२ –

मानवी स्वभावाचे आणखी एक महत्त्वपूर्ण अंग आहे, त्याचा आता विचार करू. आपण वर पाहिले की विविध कृती व श्रमसाधना करून माणूस आपल्या जीवनाचा हेतू साध्य करतो. परंतु जीवनाची ही उद्दिष्टपूर्तीची गरज माणसाला व्यक्तिगत पातळीवर पूर्त करता येईल का ? म्हणजे, माणसाचा जीवनव्यापार इतर व्यक्तिमात्रांपासून विलग करून त्याचा विचार करता येईल का ? मार्क्स म्हणतो की, अपघातामुळे एखादा संस्कृतिसंपन्न माणूस निर्जन बेटावर जाऊन पडण्याची शक्यता जरी नाकारता आली नाही, तरी सामाजिक जीवनाशिवाय माणसाची सर्जनशील कृतिशीलता, श्रमसाधना, उत्पादनक्षमता, भाषा यांचा विचार करणे निरर्थक ठरेल. माणूस जी कृती किंवा श्रमसाधना करतो ती इतरांबरोबर व इतरांसाठी करतो. याचा अर्थ माणूस हे सामाजिक अस्तित्व आहे. त्याचे व्यक्तित्व सामाजिक जीवनातच साकार व अर्थपूर्ण होते. सामाजिकता हे मानवी जीवनाचे स्वभावगत अंग आहे. ती माणसाची गरज आहे; म्हणजे, तो मानवी स्वभाव आहे. सामाजिक जीवनाशिवाय मानवी अस्तित्वाची आपल्याला कल्पना करता येणार नाही.

सामाजिकतेच्या स्वभावगत गरजेमुळे माणसे नैसर्गिक रीत्या एकमेकांकडे ओढली जातात. त्यांच्यातील मानवसुलभ सहकार्याच्या भावनेमुळे सामाजिक जीवनाचा पट तयार होतो. कारण माणसाच्या गरजा, व त्या परिपूर्त करण्यासाठी करावे लागणारे श्रम किंवा कृतिशील उपक्रम हे या अन्योन्य संबंधांतूनच शक्य होतात. जीवनाच्या अन्न, पाणी, वस्त्र, निवारा यांसारख्या प्राथमिक गरजा भागविण्यासाठी साधनसामग्रीचे उत्पादन/निर्मिती करावी लागते. भौतिक जीवनाची ही निर्मिती ऐतिहासिक स्वरूपाची मानवी कृती असते. माणसाची ही कृतिशीलता व श्रमसाधना हजारो वर्षे चालू आहे. निर्मितीचे, उत्पादनाचे हे उपक्रम अनेक माणसे एकत्र येऊन एकमेकांच्या सहकार्याने, साहचर्याने करीत असतात. या सामाजिक जीवनाचे स्वरूप, हेतू, परिस्थिती इत्यादी गोष्टी स्थलकालपरत्वे विविध स्वरूपाच्या असतात. उत्पादनप्रक्रियेबरोबर भाषेचे उदाहरण घेऊ. मार्क्स म्हणतो की, भाषेचा जन्म मानवी जाणिवेबरोबरच झाला. भाषा व्यवहारोपयोगी असून तिला संज्ञेचे/जाणिवेचे प्रत्यक्षगत रूप म्हणता येईल. तिच्या मदतीने माणसे परस्परांशी संबंध जोडतात. एका समान मानवसुलभ हेतूने एकत्र येतात. म्हणून भाषेचे अस्तित्व जसे इतरांसाठी असते, तसे ते माझ्यासाठीही आहे. भाषा ही माणसाची गरज आहे. मनुष्यत्वाचा दुवा दृढ करण्यासाठी तिची गरज असते. आणि तिची निर्मिती व विकास सामाजिक जीवनातच होतात. सामाजिक जीवनाचा अनुभव नसलेला एकाकी मानव भाषेची निर्मिती करू शकणार नाही.

मार्क्सने सामाजिकता ही मानवमात्राची एक संपन्न गरज असते असे सांगितले. त्याच्या दृष्टीने माणूस हा केवळ कळप करून राहणारा प्राणी नाही. त्याची समाजप्रियता ही त्याच्या स्वभाववैशिष्ट्याचे एक अंग आहे. त्याच्या विविध व संपन्न गरजांची पूर्ती सामाजिक जीवनात होते. तसेच, त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या विशिष्टतेची, स्वातंत्र्याची जोपासनाही समाजजीवनातच केली जाते. संपन्न सामाजिक जीवनाची रचना मात्र समाजवादी समाजव्यवस्थेतच साकार होऊ शकेल असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. भांडवली समाजव्यवस्थेवर टीका करताना मार्क्सने मानवी शक्ती व गरजा यांच्या परिपूर्तीचा निकष लावून म्हटले, की या समाजव्यवस्थेत मानवी अस्तित्वाला साधनरूपच मानले आहे. व्यक्तिवाद माणसाचा नैसर्गिक स्वभाव समजला जातो. व्यक्ती सर्व नैसर्गिक संबंधांपासून स्वतंत्र व मुक्त असते असे या व्यक्तिवादाचे गृहितकृत्य आहे. अठराव्या शतकातील भांडवली व्यवस्थेच्या विचारधारेचे स्वरूप विशद करताना मार्क्सने म्हटले आहे की या शतकातील अर्थशास्त्रीय विचारांमध्ये प्रतिबिंबित झालेला माणूस स्पर्धा करणारा, समाजजीवनाला केवळ साधनरूप समजणारा व आत्यंतिक व्यक्तिवादाचा पुरस्कार करणारा आहे. परंतु ज्या शतकामध्ये व्यक्तिवादाचा, एकाकी व्यक्तिजीवनाचा विचार पुढे आला, त्याच शतकात मानवामानवांतील सामाजिक संबंधांचे स्वरूप अधिक विकसित झालेले दिसते. परंतु या संबंधांना मात्र विपरीत व विकृत स्वरूप प्राप्त झाले हे विसरून चालणार नाही. भांडवली समाजव्यवस्थेची पार्श्वभूमी नजरेआड न करता मार्क्स समाजवादी समाजव्यवस्थेचे चित्र आपल्यापुढे ठेवतो.

तो म्हणतो की, माणसांचे जीवन उध्वस्त करणारी अमानुष स्पर्धा या व्यवस्थेत असणार नाही. स्पर्धाऐवजी सहकार्यातून मानवी समाजाची पुनर्रचना केली जाईल. या व्यवस्थेमध्ये व्यक्तिमात्रांच्या परस्परसंबंधांना खऱ्या अर्थाने मनुष्यत्वाची विशिष्टता लाभेल. म्हणूनच तो 'मानवी अस्तित्व' (human being) आणि 'सामाजिक अस्तित्व' (social being) एकात्म मानतो. स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वाचा विकास हे जरी प्रत्येक व्यक्तिमात्राचे उद्दिष्ट असले, तरी माझे अस्तित्व हे इतरांसाठीही आहे, आणि इतरांचे अस्तित्व माझ्यासाठी आहे, ही सार्वत्रिक जाणीव मानवी सामाजिकतेचा आधार आहे. 'समाज' ही एक अमूर्त संकल्पना असून त्या संकल्पनेत अंतर्भूत असलेले मानवी वास्तव व्यक्तिविरोधी असते, ही गृहितकल्पना चुकीची आहे. कारण व्यक्ती हेच मुळी सामाजिक अस्तित्व आहे. आपल्या जीवनाच्या अभिव्यक्तीतून तो आपले सामाजिक अस्तित्वच सिद्ध करतो. व्यक्तिजीवनाची विशिष्टता आणि मानवी जीवनाची व्यापकता मान्य करूनही असे म्हणता येईल की माणसाचे व्यक्तिजीवन आणि मानवजातीचे समष्टी जीवन ही भिन्न नाहीत (man's individual and species-life are not different.).[३५]

सामाजिक कृती व सामाजिक उपभोग (enjoyment) ही नेहमी प्रत्यक्ष समूहजीवनामध्येच संभवतात असे मात्र नाही. परंतु व्यक्तिमात्राच्या साक्षात समाजशीलतेची अभिव्यक्ती कृतिशीलतेच्या आशयामध्ये व उपभोगाच्या यथार्थ स्वरूपामध्ये झालेली दिसते. अगदी व्यक्तिगत स्वरूपाचाही उपक्रम करताना सामाजिक जीवनाचा संदर्भ दुर्लक्षून चालणार नाही. वर्षानुवर्षे आपल्या प्रयोगशाळेत बसून काम करणाऱ्या शास्त्रज्ञाची कृतिशीलता ही काही प्रत्यक्ष समूहजीवनातील सहकार्यावर अवलंबून नसते. परंतु त्याला आपल्या कृतीचा सामाजिक जीवनाशी काही संबंध नाही असे म्हणता येणार नाही. कारण त्याच्या उपक्रमासाठी / प्रयोगासाठी आवश्यक असलेली साधनसामग्री, उपकरणे, कौशल्य इत्यादी सर्व गोष्टी सामाजिक जीवनाशिवाय मिळणार नाहीत. अनेक व्यक्तींच्या सहभागातून त्या वस्तूंची निर्मिती झाली आहे. सामाजिक जीवनाच्या अपरिहार्यतेतून निर्मितीच्या या प्रक्रियेत अनेक व्यक्ती एकमेकांशी बांधल्या गेल्या आहेत. आपण वर भाषेचे उदाहरण घेतले आहे. ज्या भाषेच्या द्वारे शास्त्रज्ञाची विचारप्रक्रिया शक्य होते, ती भाषा हे सामाजिक जीवनाचेच फलित आहे. म्हणून शास्त्रज्ञाचे अस्तित्व ही सामाजिक कृती आहे.

– १३ –

वरील विवेचनावरून मार्क्सची मानवी स्वभावासंबंधीची संकल्पना स्पष्ट झाली आहे अशी आशा वाटते. या संकल्पनेवरून मार्क्सला अभिप्रेत असलेल्या कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेचीही कल्पना करणे सोपे होईल. मार्क्सने भांडवली समाजव्यवस्थेचे प्रदीर्घ व सखोल विश्लेषण केले. त्याचबरोबर माणूस व त्याच्या सामाजिक जीवनाचा विकास, त्याच्या विकसित होणाऱ्या उत्पादन पद्धती, व या घटकांना अनुरूप व यथार्थ अशी त्याने निर्मिलेली आत्मिक / सांस्कृतिक संरचना, आणि या सर्वच घटकांच्या परस्परसंबंधांचे स्वरूपही त्याने स्पष्ट केले. माणसाने हा इतिहास आपल्या कृतिशीलतेने निर्माण केला. यातूनच मानवी शक्ती-क्षमतांचा व गरजांचा विपरीत का होईना, विकास झाला. मार्क्सला या मानवी शक्तींच्या व गरजांच्या गतिमानतेमध्ये व सर्जनशीलतेमध्ये संपन्न मानवी जीवनाच्या शक्यता जाणवल्या. मानवी इतिहासाच्या या आकलनातूनच मार्क्सचा विश्वदृष्टिकोण साकार होत गेला. त्याची मानवी स्वभावाची संकल्पना ही त्याच्या समग्र तत्त्वव्यूहाचाच भाग आहे. याच मानवनिष्ठ दृष्टिकोणातून भांडवली समाजव्यवस्थेत मानवी जीवनाचे झालेले अवमूल्यन व अमानुषिकरण किती व्यापक व सखोल आहे, याची त्याने मर्मभेदक चिकित्सा केली. आणि याच पार्श्वभूमीवर मानवी स्वभावाच्या संकल्पनेच्या आधारे मानवी समाजाची कशी पुनर्रचना करता येईल याचेही त्याने दिग्दर्शन केले.

मानवी स्वभावाचे मार्क्सचे आकलन केवळ संकल्पनात्मक नाही हे वर स्पष्ट झालेच आहे. मार्क्सच्या दृष्टीने मानवी स्वभावाचा उगम नैसर्गिक असून तो माणसाच्या संभवगर्भ शक्ती-क्षमतांमध्ये व संपन्न 'मानवी' गरजांमध्ये विकसित होतो. आपल्या सर्जनशील कृतिशीलतेने बाह्य विश्वाशी संबंध प्रस्थापित करून तो आपला 'स्व-भाव' प्रत्यक्षगत करतो. या प्रत्यक्षीकरणात तो जीवनसाफल्याचा आनंद अनुभवतो. या आकलनाच्या आधारेच मार्क्स मानवमुक्तीचे, मानवी स्वातंत्र्याचे स्वरूप व महत्त्व समजावून सांगतो, आणि त्याचे हिरिरीने ससर्थनही करतो. मानवमुक्तीचे, किंवा

अनुक्रमणिका

मानवी स्वातंत्र्याचे समर्थन तो केवळ विचाराच्या पातळीवर करीत नाही. सर्व मानवसमूहांना तो क्रांतीचा मंत्र देतो, व नवीन समाजरचनेची दिशाही सूचित करतो. हे करीत असताना तो हटवादी व नियततत्त्ववादी भूमिका घेत नाही. कालबाह्य समाजव्यवस्थेची कठोर चिकित्सा करून त्या प्रकाशात तो नवीन व्यवस्थेचा पर्याय आपल्यापुढे मांडतो. या मांडणीमध्ये मानवी अस्तिवाचे वैशिष्टयपूर्ण स्वरूप तो सतत नजरेसमोर ठेवतो.

मानवी 'स्वातंत्र्या'चा अर्थ मार्क्सला मानवी स्वभावातच जाणवला. माणसाच्या शक्ती-क्षमतांच्या शक्यतांमध्ये व त्यांना अनुरूप अशा गरजांमध्ये मार्क्सला त्याच्या स्वातंत्र्याची बिजे आढळली. तो म्हणतो की मानवी स्वातंत्र्याचा अर्थ विकसित व्यक्तिमत्त्वातून व्यक्त होतो. ज्या व्यक्तीच्या शक्ती व गरजा विकसित व संपन्न झाल्या आहेत, ती व्यक्ती समाजातील इतर व्यक्तींच्या सहकार्याने स्वातंत्र्याचा अनुभव घेऊ शकते. परंतु मानवी स्वातंत्र्याचे हे उद्दिष्ट मात्र कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेतच प्रत्यक्षात येऊ शकेल असे तो प्रतिपादन करतो.

मार्क्स कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेतील जीवनाची विश्लेषणाच्या सुलभतेसाठी दोन क्षेत्रांत विभागणी करतो. एक 'मानवी गरजेचे क्षेत्र' (realm of necessity) व दुसरे 'मानवी स्वातंत्र्याचे क्षेत्र' (realm of freedom). पहिल्या क्षेत्रामध्ये माणूस आपल्या शारीरिक व भौतिक गरजा भागविण्यासाठी निसर्गाशी संपर्क साधून उत्पादन करतो. त्यासाठी त्याला समाजामध्ये इतरांबरोबर श्रमसाधना करण्याची गरज असते. सर्वच समाजव्यवस्थांमध्ये ही गरज पूर्ण करावी लागते. कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेचा या बाबतीत अपवाद करता येत नाही. मात्र, गरजेच्या या क्षेत्रातही मार्क्स माणसाच्या स्वातंत्र्याचा विचार नजरेआड होऊ देत नाही. तो म्हणतो की कम्युनिस्ट समाजव्यवस्थेत श्रमसाधनेचे स्वरूप मानवी स्वातंत्र्याला मर्यादा पडणार नाहीत असे वेगळ्या स्वरूपाचे असेल. ज्या ठिकाणी उत्पादन केले जाते, तेथील परिस्थिती व वातावरण, व प्रत्यक्ष उत्पादनाचे स्वरूप व प्रक्रिया या गोष्टी मानवी स्वभावाशी सुसंगत असणे आवश्यक आहे असे तो बजावतो. परंतु गरजेच्या या क्षेत्राची अपरिहार्यता मात्र नाकारता येणार नाही हेही तो सांगतो. कारण या क्षेत्रावरच मानवी अस्तित्व अवलंबून आहे. खरे तर मानवी जीवनाच्या उद्दिष्टाचे ते अधिष्ठान आहे. त्यामुळे ही दोन्ही क्षेत्रे एकात्मच आहेत. मानवी स्वातंत्र्याचे क्षेत्र माणसाच्या शक्ती व गरजांच्या संपन्नतेबरोबर विस्तारत जाते, व माणूस णीवनसाफल्याचा अधिकाधिक आनंद अनुभवू शकतो. माणसाच्या या शक्ती व गरजाच त्याला कृतिशील करू शकतील, व या जगाची मानवी स्वभावाशी सुसंगत अशी नव्याने रचना करायला त्याला प्रेरणा देतील अशी मार्क्सच्या मानवी स्वभावविषयक संकल्पनेमागील भूमिका आहे.

संदर्भ टीपा

१. Marx Karl, 'Capital', Modern Library, page 406.
२. Marx Karl, Engels Fredrick, Collected Works, Vol. 5, page 31. (MECW) Progress Publishers, Moscow.
३. Geras Norman, 'Marx & Human Nature : Refutation of a Legend' Verso, pages 67–68.
४. Fromm Erich, 'The Crisis of Psychoanalysis' Penguin Books, pages–68–69.
५. उपरोक्त, page 74.
६. MECW, Vol. 5, page 7.
७. Marx Karl, 'Capital', page 668.
८. MECW, Vol. 3, page 276.
९. उपरोक्त, page 299.

१०. उपरोक्त, page 276.
११. उपरोक्त, pages 303–304.
१२. उपरोक्त, page 296.
१३. Marx Karl, 'Capital', pages 197–198.
१४. MECW, Vol. 5, page 55.
१५. MECW, Vol. 4, page 141.
१६. MECW, Vol. 5, page 254.
१७. MECW, Vol. 3, page 336.
१८. उपरोक्त.
१९. उपरोक्त, pages 336–337.
२०. उपरोक्त, page 295.
२१. उपरोक्त, page 337.
२२. उपरोक्त, page 296.
२३. उपरोक्त, page 301.
२४. उपरोक्त, page 300.
२५. उपरोक्त, page 302.
२६. उपरोक्त, page 304.
२७. Fromm Erich, 'The Crisis of Psychoanalysis', page 77.
२८. MECW, Vol. 3, pages 306–307.
२९. Marx Karl, 'Grundrisse', Penguin Books, page 488.
३०. MECW, Vol. 3, page 301.
३१. उपरोक्त, pages 304 and 337.
३२. Marx Karl, 'Capital', page 50.
३३. MECW, Vol. 3, page 276.
३४. उपरोक्त.
३५. उपरोक्त, page 299.

प्रस्तुत लेख तयार करताना प्रामुख्याने खाली नमूद केलेल्या **संदर्भ-साहित्याचा** आधार घेतला आहे :

Marx Karl :
Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.

Marx Engels :
The German Ideology–I.

Fromm Erich :
1. The Crisis of Psychoanalysis या पुस्तकातील 'Marx's Contribution to the knowledge of Man' हा लेख.
2. Marx's Concept of Man.
3. Beyond the Chains of Illusion.

Oll man Bertell :
1. Alienation.
2. Marxism– An uncommon Introduction.

Geras Norman :
Marx and Human Nature– Refutation of a legend.

* * *

वाद्‌–संवाद्‌

संपादक 'नवभारत' यांसी स० न० वि० वि०

'नवभारत'चा जून १९९० चा विलंबित अंक मिळाला. वाद–संवादमध्ये माझी टीका-टिपणी व डॉ. रा. भा. पाटणकर यांचे उत्तर ही एकत्रित आल्याने एक सोय झाली. 'नवभारत'चे वाचक (विद्‌वान, चिकित्सक, जिज्ञासू आदी सर्व स्तरांवरचे) आपले मत त्यावरून ठरवू शकतील. माझ्या दृष्टीने ते पुरेसे आहे. किंबहुना डॉ. पाटणकर यांनी आपल्या उत्तरातील शेवटचा परिच्छेद लिहिला नसता तर मी हे पत्रही लिहिले नसते. तो परिच्छेद वाचून आश्चर्य वाटले व खेदही झाला. आश्चर्य अशासाठी, की त्यांच्यासारख्या साक्षेपी अभ्यासकाने माझी या संदर्भातील भूमिका नीट पाहण्याची देखील दक्षता घेतली नाही. पूर्वीच्या 'नवभारत'च्या अंकातूनच ती स्पष्टपणे मांडलेली आहे. ती त्यांनी पाहिली असती तर 'रेगे–लवंदे'वादात, "दाभोलकरांनी या वादात कोणाची बाजू बरोबर आहे याविषयी स्वतःचा निर्णय जाहीर करणे आवश्यक होते" असे विचित्र विधान त्यांनी केले नसते.

दुःख अन्य कारणासाठी झाले. या वादांना प्रा. रेगे तयार होते. माघार डॉ. लवंदे, डॉ. सुरेन्द्र बारलिंगे व डॉ. ग. ना. जोशी यांनी घेतली. या तिघांनी या संदर्भात घेतलेली भूमिका व डॉ. पाटणकर यांनी आपल्या उत्तराच्या अखेरच्या चार ओळींत मांडलेली भूमिका यांची भाषा भिन्न असली तरी आशय तोच होता. डॉ. लवंदे यांची भाषा कितीतरी कटुतीव्र होती. डॉ. बारलिंगे व डॉ. जोशी यांची सौम्य होती इतकेच. आशय डॉ. पाटणकरांचाच, "निदान माझे धोरण मी हे ठरवले आहे" हाच.

'विद्‌वत्तेच्या क्षेत्रात महाराष्ट्रात आज अशा झुंजींची आवश्यकता नाही' असे डॉ. पाटणकर म्हणतात (मलाही कदाचित ते मान्य होईल). परंतु विद्‌वत्तेच्या क्षेत्रात अशा झुंजींना पर्याय नसतो हेही बहुधा डॉ. पाटणकरांना मान्य होईल अशी आशा मी राखतो.

तज्ञ पंचांच्या समोर झालेल्या झुंजीचा निर्णयही नेहमी योग्य होईलच असे नाही. १९०५ मध्ये तज्ञांनी आइनस्टाइनला विक्षिप्तच ठरवले होते. पुढे अनेक वर्षानीही एडिंग्टनला जेव्हा एकजण म्हणाला : 'आइनस्टाइनचा सिद्धान्त जगात फक्त तिघांनाच समजला आहे असे म्हणतात; ते खरे का? तेव्हा एडिंग्टन म्हणाला, "दोघेजण मला माहीत आहेत; परंतु हा तिसरा कोण?"

यामुळे अशा वादात तज्ञांचा निर्णय मानतानाही आपण एखाद्या छुप्या आइनस्टाइनवर अन्याय तर करीत नाही ना अशी आशंका (व आशाही) आपण नम्रपणे मनात वागवलीच पाहिजे. असो.

– देवदत्त दाभोलकर

अनुक्रमणिका

साभार पोच

* **दुभंगलेली घरे–** मेधा कुमठेकर; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; १९९१; पृ. १८५; किं. ४५ रुपये.

* **अंजिराची लागवड–** वेदप्रकाश पाटील; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; १९९०; पृ. ९५; किं. २५ रुपये.

* **कर्मयोगी गाडगेबाबा–** मनोज तायडे; प्रकाश विश्वासराव लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–४०००२५; १९९१; पृ. ५२; किं. १० रुपये.

* **पश्चिमेच्या वृक्षाला पूर्वेची ओढ–** उषा गडकरी; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९९१; पृ. १३१; किं. ४० रुपये.

* **माणसं उद्योगातली–** सुषमा देशपांडे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९९१; पृ. १३२; किं. ६० रुपये.

* **परिक्रमा–** लता राजे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९९१; पृ. २८७; किं. ७५ रुपये.

* **उचल–** श्रीराम मुंढेकर; प्रतिमा प्रकाशन, १३५९, सदाशिव पेठ, पुणे– ३०; १९९०; पृ. १६५; किं. ६० रुपये.

* **जागवा मने पेटवा मशाली–** प्रा. वामन शेळमाके; वंदन प्रकाशन, मोतीनगर, अमरावती–६; १९९१; पृ. ५२; किं. १५ रुपये.

* **शोध–** (कादंबरी) अनिल दामले; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार, पुणे–३०; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. २८०; किं. १०० रुपये.

* **किनारा तुला पामराला–** उज्ज्वला पाटील–धर; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे–३०; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. १५७; किं. ६० रुपये.

* **बिल्वदल–** अनु भागवत; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; पृ. २६४; किं. ६० रुपये.

* **भारताचा राजकीय परिसर–** शरच्चंद्र गोखले; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे–३०; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. १४८; किं. ५० रुपये.

* **संवाद–** वैशाली नायकवडे; सन्मित्र प्रकाशन, ६९० बी, रविवार पेठ, कोल्हापूर–४१६०१२; १९९१; पृ. ३८; किं. २५ रुपये.

* **महात्मा फुले यांचे शैक्षणिक कार्य–** प्रा. तानाजी ठोंबरे; लोकवाङ्मय गृह; भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–४०००२५; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. ४४; किं. १० रुपये.

* **इब्सेनच्या नॉर्वेत–** अनिरुद्ध कुलकर्णी; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे–३०; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. १५६; किं. ६० रुपये.

* **महात्मा फुले आणि सांस्कृतिक संघर्ष–** भारत पाटणकर; लोकवाङ्मय गृह; भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–४०००२५; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. ५६; किं. १० रुपये.

* **चार्ल्स डार्विन–** द. शि. टकले; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–४०००२५; चवथी आवृत्ती; १९९१; पृ. ५४; किं. १० रुपये.

* **जगदिशचंद्र बोस–** द. शि. टकले; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–४०००२५; दुसरी आवृत्ती; १९९१; पृ. ३६; किं. १० रुपये.

* **डॉ. हाफकिन–** द. शि. टकले; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–४०००२५; चवथी आवृत्ती; १९९१; पृ. ५२; किं. १० रुपये.

* **ईश्वरचंद्र विद्यासागर–** दिवाकर बापट; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई– ४०००२५; दुसरी आवृत्ती; १९९१; पृ. ३८; किं. १० रुपये.

अनुक्रमणिका